TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS

CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

13

TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS

EDAD MEDIA

Por F. CANALS VIDAL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1985

F. CANALS VIDAL
Catedrático de Metafísica, de la Universidad de Barcelona

TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS

EDAD MEDIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1985

ISBN 84-254-1029-0

 DEPÓSITO LEGAL: B. 3.599-1985 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — 08013 Barcelona

ÍNDICE

SAN AGUSTÍN

I. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

De la verdadera religión *, cap. 1-3 y 5 *.

1, 1. Siendo norma de toda vida buena y dichosa la verdadera religión, con que se honra a un Dios único y con muy sincera piedad se le reconoce como principio de todas las cosas, que en él tienen su origen y de él reciben la virtud de su desarrollo y perfección, se ve muy claramente el error de los pueblos que quisieron venerar a muchos dioses, en vez del único y verdadero, Señor de todos, porque sus sabios, llamados filósofos, tenían doctrinas divergentes y templos comunes. Pues tanto a los pueblos como a los sacerdotes no se ocultó su discorde manera de pensar sobre la naturaleza de los dioses, porque no se recataban de manifestar públicamente sus opiniones, esforzándose en persuadir a los demás si podían; todos, sin embargo, juntamente con sus secuaces, divididos entre sí por diversas y contrarias opiniones, sin prohibición de nadie acudían a los templos. No se pretende ahora declarar quién de ellos se acercó más a la verdad; mas aparece bastante claro, a mi entender, que ellos abrazaban públicamente unas creencias religiosas, conforme al sentir popular, y privadamente mantenían otras contrarias a sabiendas del mismo pueblo.

---

* Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras*, tomo IV, BAC, Madrid 1948.

2, 2. Con todo, Sócrates se mostró, al parecer, más audaz que los demás, jurando por un perro cualquiera, por una piedra, o por el primer objeto que se le ofreciese a los ojos o a las manos en el momento de jurar. Según opino yo, entendía él que cualquier obra de la naturaleza, como producida por disposición de la divina Providencia, aventaja con mucho a todos los productos artificiales de los hombres, siendo más digna de honores divinos que las estatuas veneradas en los templos. Ciertamente no enseñaba él que las piedras o el perro son dignos de veneración de los sabios; pero quería hacer comprender a los ilustrados la inmensa hondura de la superstición en que se hallaban sumidos los hombres; y a los que estaban por salir de ella habría que ponerles ante los ojos semejante grado de abominación, para que, si se horrorizaban de caer en él, viesen cuánto más bochornoso era yacer en el abismo, más hondo aún, del extravío de la multitud. Al mismo tiempo, a quienes pensaban que el mundo visible se identifica con Dios supremo, les ponía ante los ojos su insensatez, enseñando, como consecuencia muy razonable, que una piedra cualquiera, como porción de la soberana deidad, bien merecía los divinos honores. Y si esto les repugnaba, entonces debían cambiar de ideas y buscar al Dios único, de quien nos constase que trasciende a nuestra mente y es el autor de las almas y de todo el mundo. Escribió después Platón, quien es más ameno para ser leído que persuasivo para convencer. Pues no habían nacido ellos para cambiar la opinión de los pueblos y convertirlos al culto del verdadero Dios, dejando la veneración supersticiosa de los ídolos y la vanidad de este mundo. Y así, el mismo Sócrates adoraba a los ídolos con el pueblo, y, después de su condena y muerte, nadie se atrevió a jurar por un perro ni llamar Júpiter a una piedra cualquiera, si bien se dejó memoria de esto en los libros. No me toca a mí examinar por qué obraron de ese modo, si por temor a la severidad de las penas o por el conocimiento de alguna otra razón particular de aquellos tiempos.

3, 3. Pero, sin ánimo de ofender a todos los que cerrilmente se enfrascan en la lectura de sus libros, diré yo con plena

seguridad que, ya en esta era cristiana, no ha lugar a duda sobre la religión que se debe abrazar y sobre el verdadero camino que guía a la verdad y bienaventuranza. Porque si Platón viviese ahora y no esquivase mis preguntas, o más bien, si algún discípulo suyo, después de recibir de sus labios la enseñanza de la siguiente doctrina, conviene a saber: que la verdad no se capta con los ojos del cuerpo, sino con la mente purificada, y que toda alma con su posesión se hace dichosa y perfecta; que a su conocimiento nada se opone tanto como la corrupción de las costumbres y las falsas imágenes corpóreas que, mediante los sentidos externos, se imprimen en nosotros, originadas del mundo sensible, y engendran diversas opiniones y errores; que, por lo mismo, ante todo, se debe sanar el alma, para contemplar el ejemplar inmutable de las cosas y la belleza incorruptible, absolutamente igual a sí misma, inextensa en el espacio e invariable en el tiempo, sino siempre la misma e idéntica en todos sus aspectos (esa belleza, cuya existencia los hombres niegan, sin embargo, de ser la más verdadera y más excelsa); que las demás cosas están sometidas al nacimiento y muerte, al perpetuo cambio y caducidad, y, con todo, en cuanto son, nos consta que han sido formadas por la verdad de Dios eterno, y, entre todas, sólo le ha sido dada al alma racional e intelectual el privilegio de contemplar su eternidad y de participar y embellecerse con ella y merecer la vida eterna; pero, sin embargo, ella, dejándose llagar por el amor y el dolor de las cosas pasajeras y deleznables y aficionada a las costumbres de la presente vida y a los sentidos del cuerpo, se desvanece en sus quiméricas fantasías, ridiculiza a los que afirman la existencia del mundo invisible, que trasciende la imaginación y es objeto de la inteligencia pura; supongamos, digo, que Platón persuade a su discípulo de tales enseñanzas y éste le pregunta: ¿Creerías digno de los honores supremos al hombre excelente y divino que divulgase en los pueblos estas verdades, aunque no pudiesen comprenderlas, o si, habiendo quienes las pudiesen comprender, se conservasen inmunes de los errores del vulgo sin dejarse arrastrar por la fuerza de la opinión pública? Yo creo que Platón hubiera respondido que no hay hombre

capaz de dar cima a semejante obra, a no ser que la omnipotencia y sabiduría de Dios escogiera a uno inmediatamente desde el alba de su existencia, sin pasarle por magisterio humano, y, después de formarle con una luz interior desde la cuna, le adornase con tanta gracia, y le robusteciese con tal firmeza, y le encumbrase con tanta majestad, que, despreciando cuanto los hombres malvados apetecen, y padeciendo todo cuanto para ello es objeto de horror, y haciendo todo lo que ellos admiran, pudiera arrastrar a todo el mundo a una fe tan saludable con una atracción y fuerza irresistible. Y sobre los honores divinos que se le deben, juzgaría superflua la pregunta, por ser fácil de comprender cuánto honor merece la sabiduría de Dios, con cuyo gobierno y dirección aquel hombre se hubiera hecho acreedor a una honra propia y sobrehumana por su obra salvífica en pro de los mortales.

5, 8. Pero, reaccione como quiera la soberbia de los filósofos, todos pueden fácilmente comprender que la religión no se ha de buscar en los que, participando de los mismos misterios sagrados que los pueblos, a la faz de éstos, se lisonjeaban en sus escuelas de la diversidad y contrariedad de opiniones sobre la naturaleza de los dioses y del soberano bien. Aun cuando la religión cristiana sólo hubiera extirpado este mal, a los ojos de todos sería digna de alabanzas que no se pueden expresar. Pues innumerables herejías, separadas de la regla del cristianismo, certifican que no son admitidos a la participación de los sacramentos los que sobre Dios Padre y su sabiduría y el divino don profesan y propalan doctrinas contrarias a la verdad. Así se cree y se pone como fundamento de la salvación humana que no es una cosa la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, y otra la religión, pues aquellos cuya doctrina rechazamos tampoco participan con nosotros de los sacramentos.

Soliloquios *, I, cap. 15; II, cap. 1-2.

I, 15, 27. (...)

R. — ¿Dices que quieres conocer a Dios y al alma?

A. — Sólo esto deseo.

R. — ¿Nada más?

A. — Nada absolutamente.

R. — ¿Y no quieres conocer la verdad?

A. — ¡Como si pudiera conocer aquellas cosas sin ella!

R. — Luego lo primero es conocer a la que nos guía al conocimiento de todo lo demás.

A. — No me opongo.

R. — Comencemos por ver si estas dos palabras diferentes, lo *verdadero* y la *verdad*, significan dos cosas o una sola.

A. — Parecen ser dos cosas. Porque una cosa es la castidad y otra el que es casto, y en el mismo sentido se pueden multiplicar los ejemplos. También una cosa es la verdad y otra lo que se dice ser verdadero.

R. — ¿Y cuál de estas dos te parece la más excelente?

A. — Sin duda, la verdad, porque no hace el casto a la castidad, sino la castidad al casto. Del mismo modo todo lo verdadero lo es por la verdad.

28. *R.* — Y dime: cuando muere un hombre casto, ¿piensas que se acaba la castidad?

A. — De ningún modo.

R. — Luego tampoco fenece la verdad, cuando algo verdadero deja de ser.

A. — Pero, ¿cómo lo que es verdadero puede morir? No lo entiendo.

R. — Me sorprende tu pregunta. ¿No vemos perecer miles de cosas ante nuestros ojos? ¿O tal vez piensas que este árbol

---

* Cf. San Agustín, *Obras*, tomo I, BAC, Madrid 1957.

es árbol, pero que no es verdadero, o que no puede morir? Pues aun sin dar crédito a los sentidos, y si me dices que no sabes si es un árbol, no me negarás que, si es árbol, es árbol verdadero, porque no juzgan de eso los sentidos, sino la inteligencia. Si es un árbol falso, no es árbol; si es árbol, necesariamente es verdadero árbol.

A. —Estoy de acuerdo.

R. —¿Y qué respondes a esto? Los árboles, ¿pertenecen al género de las cosas que nacen y mueren?

A. —Tampoco puedo negarlo.

R. —Deducimos pues que hay cosas verdaderas que pueden morir.

A. —No digo lo contrario.

R. —¿Y no crees que, aun pereciendo estas cosas verdaderas, no fenece la verdad, así como con la muerte de quien es casto no muere la castidad?

A. —Todo te lo concedo; pero quisiera saber dónde quieres llevarme por aquí.

R. —Sigue escuchando.

A. —Estoy muy atento.

29. *R.* —¿Aceptas por verdadero que todo lo que existe en alguna parte debe existir?

A. —No hallo nada que oponer.

R. —¿Confiesas que existe la verdad?

A. —Sí.

R. —Preguntémonos pues dónde se halla; no está en ningún lugar, pues lo que no es cuerpo no ocupa espacio; a no ser que la verdad sea un cuerpo.

A. —Hay que negar ambas cosas.

R. —¿Dónde piensas, pues, que puede estar? En alguna parte se halla lo que sabemos que existe.

A. —¡Ah!, si supiera donde hallarla, no buscaría otra cosa.

R. —¿Puedes saber, a lo menos, dónde no está?

A. —Si me ayudas con tus preguntas, tal vez daré con ello.

R. —No está, ciertamente, en las cosas mortales. Porque lo que existe en un sujeto no puede subsistir si no subsiste el

mismo sujeto. Y hemos concluido que la verdad subsiste, aunque mueran las cosas verdaderas. No está, pues, en las cosas que fenecen. Existe la verdad, y no se halla en ningún lugar espacial. Luego hay cosas inmortales. Pero nada hay que sea verdadero si no es por la verdad. De donde se concluye que sólo son verdaderas las cosas inmortales. Todo árbol falso, no es árbol, y el leño falso, no es leño, y la plata falsa, no es plata, y todo lo que es falso no es. Pero todo lo no verdadero es falso. Luego de ninguna cosa puede decirse en verdad que es, salvo de las cosas inmortales. Pondera bien este breve razonamiento, por si contiene algún paso insostenible, pues si fuera concluyente casi habríamos logrado nuestro intento, según se verá mejor en el siguiente libro.

30. *A.* — Te lo agradezco; y al amparo del silencio, discutiré con diligencia y cautela contigo, y, por tanto, conmigo, estos argumentos, aunque mucho temo se interpongan algunas tinieblas, que me halaguen con su deleite.

R. — Cree firmemente en Dios y arrójate en sus brazos cuanto puedas. Despégate de ti mismo, sal de tu propio poder y confiesa que eres siervo de tu clementísimo y generosísimo Señor. Él te atraerá a sí y no cesará de colmarte con sus favores, aun sin tú saberlo.

A. — Oigo, creo y obedezco como puedo, y le ruego con todo mi corazón que aumente mi capacidad y fuerza, a no ser que tú exijas de mí algo más.

R. — Me contento con eso ahora; después harás lo que mandare él mismo una vez que se te muestre.

II, 1, 1. (...)

A. — ¡Oh Dios, siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi súplica.

R. — Tú que deseas conocerte, ¿sabes que existes?

A. — Lo sé.

R. — ¿De dónde lo sabes?

A. — No lo sé.

R. — ¿Eres ser simple o compuesto?

A. —No lo sé.

R. —¿Sabes que piensas?

A. —Lo sé.

R. —Luego es verdad que piensas.

A. —Sí.

R. —¿Sabes que eres inmortal?

A. —No lo sé.

R. —¿De cuál de estas cosas de que te confiesas ignorante, sientes mayor deseo de saber?

A. —Si soy inmortal.

R. —¿Amas, pues, la vida?

A. —Lo confieso.

R. —Y cuando sepas que eres inmortal, ¿te darás por satisfecho?

A. —Será una gran satisfacción; pero insuficiente aún.

R. —Y con este hallazgo insuficiente, ¿cuánto será tu gozo?

A. —Sin duda, muy grande.

R. —¿Ya no habrá más lágrimas?

A. —Creo que no.

R. —Y si resulta de la indagación que ya en toda tu vida no progresarás en el conocimiento que ahora posees, ¿podrás moderar tus lágrimas?

A. —Me haré un mar de lágrimas y la vida misma perderá todo valor para mí.

R. —Luego amas la vida no por sí misma, sino por la sabiduría.

A. —Estoy conforme con esta conclusión.

R. —¿Y si la misma ciencia te sirve para hacerte desgraciado?

A. —No admito de ningún modo lo que dices, pero si así fuera, la felicidad será una quimera; porque es la ignorancia la que ahora me hace desdichado. Si, pues, la ciencia hace miserable a uno, la infelicidad será eterna.

R. —Ya veo dónde vas. Pues como pienso que nadie es desdichado por la sabiduría, probablemente se concluye que en el entender consiste la felicidad. Pero sólo es bienaventurado el que vive, y nadie vive si no existe; tú quieres existir, vivir,

entender, y existir para vivir, y vivir para entender. Luego sabes que existes, sabes que vives, sabes que entiendes. Y quieres perfeccionar tu saber e investigar si estas cosas han de sobrevivir siempre, o si han de cesar, o si quedará alguna de ellas para siempre y alguna otra no, o si admiten aumento o disminución, suponiendo que sean eternas.

A. — Así es.

R. — Luego, si demostramos que siempre hemos de vivir, se concluirá que seremos inmortales.

A. — Lógica es tu conclusión.

R. — Queda, pues, por investigar la cuestión sobre si el entender es eterno.

II, 2, 2. *A.* — Me parece un orden muy claro y breve.

R. — Concentra, pues, tu atención y responde cuidadosa y seguramente a mis preguntas.

A. — Estoy dispuesto.

R. — Si este mundo dura para siempre, ¿será verdad que siempre durará?

A. — ¿Quién puede dudarlo?

R. — Y si no durare, ¿será igualmente verdad que no durará?

A. — No tengo nada que oponer.

R. — Y si el mundo ha de perecer, después de su ruina, ¿no será verdad que ha perecido? Mientras es verdadera la proposición: *el mundo no ha fenecido*, realmente continúa el mundo existiendo; pero es contradictorio decir: *el mundo se ha acabado*, y *no es verdad que se ha acabado el mundo.*

A. — Todo te lo concedo.

R. ¿Qué piensas ahora de esto? ¿Puede existir algo verdadero, sin que exista la verdad?

A. — De ningún modo.

R. — Luego la verdad subsistirá aunque se aniquile el mundo.

A. — No puedo negarlo.

R. — Y si pereciere la verdad, ¿no será verdad que ella ha perecido?

A. — Me parece legítima la consecuencia.

R. — Es así que no puede haber cosa verdadera sin verdad.

A. — Ya he concedido eso antes.

R. — Luego de ningún modo puede la verdad dejar de ser.

A. — Sigue adelante, porque todas son consecuencias verdaderas.

III. CERTEZA DE LA VERDAD EN LA DUDA

De la verdadera religión *, cap. 39.

39, 72. (...) Nadie es arrojado de la verdad, que no sea acogido por alguna imagen de la misma. Indaga qué es lo que en el placer corporal cautiva: nada hallarás fuera de la conveniencia; pues si lo que contraría engendra dolor, lo congruente produce deleite. Reconoce, pues, cuál es la suprema congruencia. No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues, ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma durante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal y baja, sino con subidísimo deleite espiritual.

39, 73. Y si te pasa de vuelo lo que digo y dudas de su verdad, mira a lo menos, si estás cierto de tu duda acerca de estas cosas; y en caso afirmativo, indaga el origen de dicha certeza: no se te ofrecerá allí de ningún modo a los ojos la luz

* Cf. San Agustín, *Obras*, tomo IV, BAC, Madrid 1948.

de este sol material, sino aquella que alumbra a todo hombre que viene a este mundo. No es visible a los ojos materiales ni admite representación fantástica por medio de imágenes, acuñadas por los sentidos en el alma. La perciben aquellos ojos con que se dice a los fantasmas: no sois vosotros lo que yo busco ni aquello con que os ordeno rechazando las deformidades que me presentáis y aprobando lo hermoso: es más bella aquella luz interior con que discrimino cada cosa; para ella, pues, va mi preferencia, y la antepongo no sólo a vosotros, sino también a los cuerpos de donde os he tomado. Después, la misma regla que ves, concíbela de este modo: todo el que conoce su duda conoce con certeza la verdad, y de esta verdad que entiende posee la certidumbre; luego cierto está de la verdad. Quien duda, pues, de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad en que no puede mellar la duda. Pero todo lo verdadero es verdadero por la verdad. Quien duda, pues, de algún modo, no puede dudar de la verdad. Donde se ven estas verdades, allí fulgura la luz, inmune de toda extensión local y temporal y de todo fantasma del mismo género. ¿Acaso ellas pueden no ser lo que son, aun cuando fenezca todo raciocinador o se vaya en pos de los deseos bajos y carnales? Tales verdades no son producto del raciocinio, sino hallazgo suyo. Luego antes de ser halladas permanecen en sí mismas, y cuando se descubren nos renuevan.

IV. NO HAY VERDAD EN LO SENSIBLE

Sobre 83 diversas cuestiones, 9.

Todo lo que el sentido corporal alcanza, lo que llamamos lo sensible, es cambiante sin intermisión alguna de tiempo: así, crecen los cabellos de nuestra cabeza, o nuestro cuerpo decae hacia la vejez, o bien florece hacia la juventud, y esto se hace perpetuamente, y no deja en absoluto de hacerse en ningún momento. Pero lo que no permanece, no puede ser percibido: pues es percibido aquello que puede ser comprendido por la

ciencia. Y no puede ser comprendido lo que cambia incesantemente. No hay, pues, que esperar de los sentidos del cuerpo la sinceridad de la verdad. Pero para que no diga alguno que hay cosas sensibles que siempre permanecen, y nos traiga la cuestión del sol y de las estrellas, sobre las que no pueda ser fácilmente convencido; nadie ciertamente dejará de verse obligado a confesar que no hay nada sensible que no tenga algo de semejante a lo falso, de manera que no pueda ser confundido. Y para dejar de lado otras cosas, diremos que de todas las cosas que sentimos por el cuerpo podemos tener imágenes ya sea en sueños ya en estado de insania. Y en este caso no somos capaces de discernir en modo alguno si sentimos esto con nuestros mismos sentidos, o si se trata solamente de nuestras imágenes. Así pues, si se dan imágenes falsas de lo sensible que no pueden ser discernidas por los sentidos mismos, y nada puede ser conocido si no es discernido de lo falso, no está el juicio de la verdad constituido en los sentidos. Por lo cual salubérrimamente somos amonestados a apartarnos de este mundo, ciertamente corpóreo y sensible, para convertirnos con toda vehemencia a Dios, esto es, a la verdad, que es comprendida por el entendimiento y el interior de la mente, verdad que siempre permanece y que siempre es del mismo modo, y que no tiene una semejanza falsa de la que no pueda ser discernida.

V. LA PRUEBA DE DIOS POR LAS VERDADES ETERNAS

Del libre albedrío *, II, cap. 3, 6, 9-10, 12-15.

3, 7. *Ag.* — (...) comenzando por las cosas más evidentes, lo primero que deseo oír de ti es si tú mismo existes. Quizá temas responder a esta cuestión. Mas, ¿podrías engañarte si realmente no existieras?

Ev. — Mejor es que pases a lo demás.

Ag. — Puesto que es para ti evidente que existes, y puesto

* Cf. San Agustín, *Obras*, tomo III, BAC, Madrid 1951.

que no podría serte evidente de otra manera si no vivieras, es también evidente que vives. ¿Entiendes bien cómo estas dos cosas son verdaderísimas?

Ev. — Lo entiendo perfectamente.

Ag. — Luego es también evidente esta tercera verdad, a saber, que tu entiendes.

Ev. — Evidente.

Ag. — De estas tres cosas, ¿cuál te parece la más excelente?

Ev. — La inteligencia.

Ag. — ¿Por qué?

Ev. — Porque, siendo tres cosas muy distintas entre sí el ser, el vivir y el entender, es verdad que la piedra existe y que la bestia vive, y, sin embargo, no pienso que la piedra viva ni que la bestia entienda, y, no obstante, estoy certísimo de que el que entiende existe y vive, por lo cual no dudo que sea más excelente el ser que tiene estas tres perfecciones que aquel otro al cual falta una o dos de ellas; porque, en efecto, lo que vive ciertamente es; pero no se sigue que sea también inteligente; tal es, según creo, la vida de los animales; y de que una cosa exista no se sigue que viva ni que entienda: de los cadáveres, por ejemplo, puedo afirmar que existen, pero nadie dirá que viven. Y, finalmente, si una cosa no tiene vida, mucho menos inteligencia.

Ag. — Vemos, por tanto, que, de estas tres perfecciones, el cadáver tiene una, el animal dos y el hombre tres.

Ev. — Así es.

Ag. — Vemos también que de estas tres cosas, la más excelente es la que posee sólo el hombre juntamente con las otras, esto es, el entender, que supone en el que lo tiene el existir y el vivir.

Ev. — Lo vemos y admitimos sin género de duda.

6, 13. (...)

Ag. — Ahora bien, siendo así que a la naturaleza, que no tiene más perfección que existir, que no tiene ni vida ni inteligencia, como es el cuerpo exánime, la aventaja aquella otra que, además de existir goza también de vida, pero que no tiene

inteligencia, como es el alma de las bestias; y siendo así que a ésta aventaja la que, a la vez que existe, vive y entiende, como lo es en el hombre el alma racional, ¿crees tú que en nosotros, es decir, entre los elementos que constituyen nuestra naturaleza, como naturaleza humana, puede hallarse algo más excelente que esto que hemos enumerado en tercer lugar? Que tenemos cuerpo es evidente, y también un alma que anima al cuerpo y es causa de su desarrollo vegetal; dos elementos que vemos tienen también las bestias; pero tenemos, además, un tercer elemento, que viene a ser como la cabeza u ojo de nuestra alma, o algo así, si hay algo que podemos aplicar con más propiedad a la razón y a la inteligencia, y que no tienen las bestias. Por lo cual te ruego que veas si puedes encontrar en la naturaleza del hombre algo más excelente que la razón.

Ev. — No encuentro absolutamente nada mejor.

6, 14. *Ag.* — ¿Qué dirías si pudiésemos encontrar algo de cuya existencia y preeminencia sobre nuestra razón no pudieses dudar? ¿Dudarías acaso de que aquello, fuere lo que fuere, era Dios?

Ev. — Si pudiera encontrar algo superior a lo más excelente que hay en mi naturaleza, no por eso diría inmediatamente que era Dios, porque no me parece bien llamar Dios a aquello a lo que mi razón es inferior, sino a aquello mayor que lo cual no hay nada.

Ag. — Así es justamente, y él es quien ha dado a tu razón el sentir tan piadosamente y con tanta verdad del mismo. Pero dime: si no encontrares superior a nuestra naturaleza nada que no fuera eterno e inconmutable, ¿dudarías decir que era Dios? Los cuerpos sabes que son mudables, y también es evidente que la vida que anima al cuerpo, debido a sus variados afectos, está sujeta a mutaciones, y que la misma razón es mudable lo demuestra claramente el hecho de que unas veces se esfuerza por llegar a la verdad y otras no; a veces llega y a veces no llega. Si, pues, sin el auxilio de ningún órgano corporal, ni del tacto, ni del gusto, ni del olfato, ni de los oídos, ni de los ojos, ni de ningún otro sentido interior a ella, sino por sí misma

intuye algún ser inconmutable, es de necesidad que confiese que ella es inferior a éste y que él es su Dios.

Ev. — Yo confesaré paladinamente que es Dios aquello mayor que lo cual conste que no hay nada.

Ag. — Está bien. Me bastará, por tanto, demostrar que existe algo que sea tal, lo cual confesarás que es Dios, y, si hubiere otra cosa más excelente, confesarás que este mismo es Dios. Por lo cual, ya sea que exista algo más excelente, ya sea que no exista, verás de todos modos que, evidentemente, Dios existe cuando con la ayuda de este mismo Dios hubiere logrado demostrarte lo que te prometí, o sea, que hay algo superior a la razón.

Ev. — Demuéstrame, pues, lo que me has prometido.

9, 25. *Ag.* — ... ruégote me digas qué te parece debemos pensar de la misma sabiduría. ¿Crees tú que cada uno de los hombres sabios tiene su sabiduría, distinta de la sabiduría de los demás? ¿O bien que hay una sola, asequible a todos en común, y que cada uno es tanto más sabio cuanto más participa de ella?

Ev. — No sé de qué sabiduría hablas, pero veo que difiere mucho la opinión de los hombres acerca de la sabiduría, o al señalar en qué consiste el obrar o hablar sabiamente; pues a los que siguen la milicia les parece que obran sabiamente; los que menosprecian el arte militar, para poner todo su empeño y trabajo en el cultivo de los campos, alaban con preferencia esta ocupación y a ella atribuyen la sabiduría; a los que son hábiles en excogitar medios de ganar dinero, les parece por esto que son sabios; los que desprecian y dan de mano a todas estas cosas y a todas las que son temporales, y se dan de lleno a la investigación de la verdad para conocerse a sí mismos y conocer a Dios, estiman que ésta es la ocupación más grande y noble y propia de la sabiduría; los que no quieren darse a la búsqueda y contemplación de la verdad, sino a los cuidados y deberes, los más penosos, con el fin de ser útiles a la humanidad y se ocupan de la dirección y gobierno justo de los asuntos humanos, se tienen a sí mismos por sabios, y a los que

hacen una y otra cosa, y parte de la vida la dedican a la contemplación de la verdad, parte a los trabajos de servicio que creen deber a la sociedad humana, les parece que ellos son los que llevan la palma de la sabiduría. Omito innumerables sectas de las que no hay ni una que, anteponiendo sus secuaces a los demás, no quiera vindicar para ellos solos el nombre de sabios.

Por lo cual tratándose ahora entre nosotros no de responder a lo que creemos, sino de qué es lo que vemos claramente por nuestra inteligencia, no puedo en modo alguno responder a lo que has preguntado antes de contemplar y ver también por la razón lo que sé por la fe, o sea, en qué consiste la misma sabiduría.

9, 26. *Ag.* — ¿Acaso piensas que hay otra sabiduría distinta de la verdad, en la que se contempla y posee el sumo bien? Todos estos hombres que has citado y que persiguen objetos tan diversos, todos desean el bien y huyen del mal, y si se afanan por cosas tan diversas, es porque cada uno tiene un concepto distinto del bien. Y así, el que desea lo que no debiera desear se equivoca, aunque realmente no lo desearía si no le pareciera bueno. Únicamente no puede equivocarse el que nada desea o el que desea lo que debe desear...

9, 27. (...)

Ev. — Si el bien sumo es único para todos, es preciso que lo sea también la verdad, en la que aquél se aprehende y posee; es decir, que la sabiduría sea una y común a todos.

Ag. — ¿Dudas acaso de que el sumo bien, sea cual fuere, es uno para todos?

Ev. — Sí, lo dudo, porque veo que unos hombres se complacen en unas cosas y otros en otras, como en bienes supremos.

Ag. — Quisiera que acerca del sumo bien no dudara nadie, así como nadie duda de que, consista en lo que consista, el hombre no puede llegar a ser dichoso sino después de haber conseguido el sumo bien. Mas porque ésta es una cuestión magna que exigirá quizá un largo razonamiento, supongamos, en efecto, que hay tantos bienes supremos cuantas son las dis-

tintas cosas que los distintos hombres apetecen como sus bienes supremos. De aquí no se sigue que la sabiduría no sea una, común a todos, por el hecho de que los bienes que en ella aprehenden y eligen los hombres sean muchos y diversos. Si dudas esto, puedes dudar igualmente de que la luz del sol sea una por el hecho también de que son muchas y diversas las cosas que a su luz vemos. Y es claro que de esta multitud de cosas cada cual elige a voluntad aquellas de las que desea gozar por el sentido de la vista; uno goza viendo y contemplando la altura de algún monte, otro la llanura del campo, éste la profundidad de los valles, ése el verdor de los bosques, aquél los movimientos uniformes de las aguas del mar, y, en fin, el de más allá goza viendo y contemplando, en cuanto puede, todas estas cosas juntas o algunas de ellas.

Pues bien, lo mismo que son muchas y diversas las cosas que los hombres ven a la luz del sol, y de las cuales eligen, para gozar de su vista y contemplación, y, sin embargo, es una la luz del sol, la que cada uno de los que miran ve y abarca con su mirada el objeto en el que se recrea su vista, así también, aunque sean muchos y diversos los bienes, de entre los cuales cada uno elige el que le place, y en verlo y poseerlo para gozarlo hace consistir para él real y verdaderamente el bien sumo, puede, no obstante, suceder que la misma luz de la sabiduría, mediante la cual estas cosas se pueden ver y poseer, sea una y común a todos los sabios.

Ev. — Confieso que puede ser así y que nada hay que impida que una misma sabiduría sea común a todos, aunque sean muchos y diversos los bienes supremos, porque el conceder que esto pueda ser así no es conceder a la vez que así sea.

Ag. — Sabemos, pues, en qué consiste la sabiduría, pero no sabemos aún si es una sola y común a todos o tiene cada sabio su sabiduría, como cada uno tiene su alma y su inteligencia.

Ev. — Así es.

10, 28. *Ag.* — Pues bien, y estas verdades que ya sabemos, o sea que existe la sabiduría, que hay sabios y que todos los hombres desean ser dichosos, ¿dónde las vemos? Porque yo no

me atrevería a dudar que tú las ves y que son verdaderas. ¿Ves acaso que son verdaderas, como ves tu pensamiento, que yo ignoro en absoluto, o las ves de tal manera que entiendas que también yo puedo verlas sin que tú me las digas?

Ev. — Ciertamente que las veo, de manera que no dudo que puedan ser también vistas por ti, aun contra mi voluntad.

Ag. — Por consiguiente, la verdad, que vemos ambos como una sola, y cada uno con nuestra propia inteligencia, ¿acaso no es común a los dos?

Ev. — Evidentísimo.

Ag. — Creo igualmente no negarás que debemos estudiar la sabiduría y que me concederás que esto es también una verdad.

Ev. — No tengo sobre ello duda alguna.

Ag. — ¿Podemos, además, negar que esta verdad es una y a la vez común a la vista de todos los que la conocen, no obstante que cada cual la ve, no con mi mente ni con la tuya, ni con la de ningún otro, sino con la suya propia, puesto que el objeto que se ve está igualmente a la vista de todos los que lo miran?

Ev. — De ningún modo.

Ag. — ¿No confesarás, tú, también, como una de las más grandes verdades, que se debe considerar como muy justo el que las cosas inferiores han de estar sometidas a las superiores, que las iguales deben compararse a sus iguales, y que a cada uno se le debe dar lo suyo, y que esta verdad es común tanto a mí como a ti, como a todos los que la ven?

Ev. — Estoy conforme.

Ag. — ¿Podrás negar que lo incorrupto es mejor que lo corrupto, lo eterno mejor que lo temporal, y lo inviolable mejor que lo violable?

Ev. — ¿Quién puede negarlo?

Ag. — ¿Puede, por consiguiente, decir cualquiera que esta verdad es suya propia, ya que inconmutablemente se ofrece a la contemplación de todos los que la puedan contemplar?

Ev. — Nadie diría con razón que ésta es una verdad suya propia, siendo así que es tan mía y común a todos, cuan es verdad...

12, 33. En consecuencia, no podrás negar que existe la verdad inconmutable, que contiene en sí todas las cosas que son inconmutablemente verdaderas, de la cual no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades inconmutables. Ahora bien, lo que pertenece en común a todos los racionales e inteligentes, ¿quien dirá que pertenece, como cosa propia, a la naturaleza de ninguno de ellos?

Recordarás, según creo, lo que poco ha dijimos de los sentidos del cuerpo, a saber, que aquellas cosas que percibimos en común por el sentido de la vista, o del oído, como son los colores o los sonidos, que tú y yo vemos u oímos simultáneamente, no pertenecían a la naturaleza de nuestros ojos o de vuestros oídos, sino que, en orden a la perfección, eran comunes a los dos.

Tampoco dirás que pertenecen a la naturaleza de la mente de nadie aquellas cosas que tú y yo vemos también en común, cada uno con nuestra propia inteligencia, porque un objeto que ven a la vez los ojos de dos individuos no puede decirse que sea o se identifique con los ojos ni del uno ni del otro, sino que es una tercera cosa en la cual convergen las miradas de uno y otro.

Ev. — Es clarísimo y muy verdadero.

12, 34. *Ag.* — Ahora bien, esta verdad, de la que tan largo y tendido venimos hablando, y, en la cual, siendo una, vemos tantas cosas, ¿piensas que es más excelente que nuestra mente, igual o inferior?

Si fuera inferior, no juzgaríamos según ella, sino que juzgaríamos de ella, como juzgamos de los cuerpos, que son inferiores a la razón; y decimos con frecuencia no sólo que son o no son así, sino que debían o no debían ser así. Dígase lo mismo respecto de nuestra alma, pues no sólo conocemos que es así nuestra alma, sino que muchas veces decimos también que debía ser así. Y de los cuerpos juzgamos lo mismo cuando

decimos: Es menos blanco de lo que debía, o menos cuadrado, y muchas otras cosas semejantes. Del ánimo decimos que tiene menos aptitud que la que debiera tener o que es menos suave o menos vehemente, de acuerdo con lo que piden nuestras costumbres. Y juzgamos de estas cosas según aquellas normas interiores de verdad que nos son comunes, sin que de ellas emitamos jamás juicio alguno. Así, cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es, no se mete a corregir como censor, sino que se alegra únicamente como descubridor.

Pero si esta verdad fuera igual a nuestras inteligencias, sería también mudable como ellas. Nuestros entendimientos a veces la ven más, a veces menos, y en eso dan a entender que son mudables; pero ella, permaneciendo siempre la misma en sí, ni aumenta cuando es mejor vista por nosotros, ni disminuye cuando lo es menos, sino que siendo íntegra e inalterable, alegra con su luz a los que se vuelven hacia ella y castiga con la ceguera a los que de ella se apartan.

¿Qué significa el que juzgamos de nuestros mismos entendimientos según ella, y a ella no la podemos en modo alguno juzgar? Decimos, en efecto, que entiende menos de lo que debe o que entiende tanto cuanto debe entender. Y es indudable que la mente humana tanto más puede cuanto más pudiere acercarse y adherirse a la verdad inconmutable. Así, pues, si no es inferior ni igual, no resta sino que sea superior.

13, 35. Te prometí demostrarte, si te acuerdas, que había algo que era mucho más sublime que nuestro espíritu y que nuestra razón. Aquí lo tienes; es la misma verdad. Abrázala, si puedes; goza de ella, y alégrate en el Señor y te concederá las peticiones de tu corazón. Porque, ¿qué más pides tú que ser dichoso? ¿Y quién más dichoso que el que goza de la inconcusa, inconmutable y excelentísima verdad?...

13, 36. Todo lo contrario, y puesto que en la verdad se conoce y se posee el bien sumo, y la verdad es la sabiduría,

fijemos en ella nuestra mente y apoderémonos así del bien sumo y gocemos de él, pues es bienaventurado el que goza del sumo bien.

Ésta, la verdad, es la que contiene en sí todos los bienes que son verdaderos, y de los que los hombres inteligentes, según la capacidad de su penetración, eligen para su dicha uno o varios. Pero así como entre los hombres hay quienes a la luz del sol eligen los objetos, que contemplan con agrado, y en contemplarlos ponen todos sus encantos, y quienes, teniendo una vista más vigorosa, más sana y potentísima, a nada miran con más placer que al sol, que ilumina también las demás cosas, en cuya contemplación se recrean los ojos más débiles, así también, cuando una poderosa y vigorosa inteligencia descubre y ve con certeza la multitud de cosas que hay inconmutablemente verdaderas, se orienta hacia la misma verdad, que todo lo ilumina, y, adhiriéndose a ella, parece como que se olvida de todas las demás cosas y, gozando de ella, goza a la vez de todas las demás, porque cuanto hay de agradable en todas las cosas verdaderas lo es precisamente en virtud de la misma verdad.

37. En esto consiste también nuestra libertad, en someternos a esta verdad suprema; y esta libertad es nuestro mismo Dios, que nos libra de la muerte, es decir, del estado de pecado. La misma verdad hecho hombre y hablando con los hombres, dijo a los que creían en ella: *Si fuereis fieles en guardar mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres.* De ninguna cosa goza el alma con libertad, sino de la que goza con seguridad...

14, 38. (...)
Por todo esto es evidente que la verdad es, sin duda alguna, superior a nuestras inteligencias, que, si llegan a ser sabias, es únicamente por ella, y que no juzgan de ella, sino que por ella juzgan de todas las demás cosas.

15, 39. Tú me habías concedido que, si te demostraba que había algo superior a nuestras inteligencias, confesarías que ese

algo era Dios, si es que no había algo superior. Yo, aceptando esta tu confesión, te dije que bastaba, en efecto, que demostrara esto; porque, si hay algo más excelente es precisamente Dios, y si no lo hay, la misma verdad es Dios. Que haya, pues, o no algo más excelente no podrás negar, sin embargo, que Dios existe, que es la cuestión que nos habíamos propuesto tratar y discutir.

VI. EJEMPLARISMO Y DOCTRINA DE LA ILUMINACIÓN

Sobre 83 diversas cuestiones, 43.

Dicen que fue Platón el primero en dar nombre a las *ideas;* mas no por ser desconocido este nombre, no existían las cosas mismas que él llamó *ideas*, o nunca antes de él habían sido comprendidas de nadie. Sin duda muchos, con otros y diversos nombres designaron la misma realidad, pues está permitido poner nombres a cosas desconocidas que no lo tenían. Ni es de creer que antes de Platón no hubiera sabios, o que no entendieran lo que él llamó *ideas.* En efecto, ellas son de tanto valor, que sin entenderlas nadie puede ser calificado de sabio.

Es creíble igualmente que fuera de Grecia hubo también sus sabios entre otras gentes, lo cual confirmó Platón, no sólo con sus viajes para perfeccionarse en la sabiduría, sino también con sus libros, donde dejó constancia de esto.

No es verosímil, pues, que estos sabios, si alguno hubo, no llegaran al conocimiento de las *ideas*, aunque las llamaran con otros nombres.

Esto en lo relativo al nombre. Pasemos ahora a la cosa misma, que es digna de la máxima consideración, dejando a cada uno en libertad para poner el nombre que quisiere a la cosa conocida.

Ateniéndonos a una versión verbal, podemos llamar a las ideas *formas* o *especies.* Llamándolas *razones* nos apartamos de la interpretación adecuada, pues las *razones* en griego se llaman *logoi*, y no *ideas.* Con todo, no sería un desatino el uso

de dicho vocablo. Porque son las ideas ciertas formas principales o razones permanentes e invariables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por esto son eternas y permanecen siempre en el mismo estado, contenidas en la divina inteligencia. Y siendo así que ellas ni nacen ni mueren, con todo se dice que está formado según ellas todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere.

Sólo al alma racional le es dado el conocerlas con aquella porción suya con que sobresale, es decir, la mente y razón, que es como cierto semblante y ojo suyo, interior y espiritual.

Y no cualquier alma racional, sino la que fuere santa y pura, se asegura que es idónea para tener visión de ellas; es decir, la que tuviere el mismo ojo interior, con que estas cosas se ven, sano, limpio y sereno, y semejante a la misma realidad que pretende intuir.

Nadie que se precie de hombre religioso, aun cuando sea todavía inepto para aquella visión, se atreverá a negar, o dejará de confesar, que todas las cosas existentes, según su naturaleza y especie fueron creadas, siendo Dios su autor, y que con su virtud y fuerza vive cuanto vive, y que todo este equilibrio universal de las cosas y el mismo orden con que las cosas mudables realizan sus evoluciones temporales con cierta regularidad, está sostenido y dirigido por las leyes del soberano Dios.

Asentado y concedido esto, ¿quién osará decir que Dios creó ciegamente todas estas cosas? Y si esta hipótesis es absurda e increíble, luego, todas fueron creadas con razón. Ni con la misma razón el hombre que el caballo; opinar esto sería absurdo. Luego, cada cosa fue creada con su propia razón de ser. ¿Y dónde debemos colocar estas razones de las cosas sino en el entendimiento del Creador?

Pues él no miraba ningún modelo exterior a sí para fabricar conforme a él todo cuanto fabricaba. Luego, si la razón de las cosas, antes o después de crearlas, está en la mente del Creador, donde todo es eterno e inmutable —y a estas razones causales de las cosas llamó Platón *ideas*—, se deduce que ellas son verdaderas y eternas, y permanecen inalterables en su ser,

y con su participación se hace cuanto se crea, de cualquier modo que fuere.

Ahora bien: el alma racional aventaja a todas las cosas que fueron creadas por Dios, y está cerca de él; cuando es pura y cuanto más se adhiere a él por la caridad, tanto más participa de la luz inteligible, y tanto mejor podrá ver, no con los ojos del cuerpo, sino con la porción principal, que es su título de mayor excelencia, aquellas razones cuya contemplación la hace sumamente feliz.

A estas *ideas*, como se ha dicho, o *formas* o *especies*, como quiera llamarse, muchos las designan con el nombre que les place; mas son poquísimos los que penetran en su realidad.

VII. MODO, ESPECIE, ORDEN

Sobre la naturaleza del bien contra los maniqueos *, cap. 3.

El modo, la especie y el orden, bienes generales en las cosas creadas por Dios.

Nosotros los cristianos católicos damos culto a Dios, del que son todos los bienes, grandes o pequeños; de quien es todo modo, grande o pequeño; de quien toda especie, grande o pequeña; de quien todo orden, grande o pequeño.

Pues todas las cosas cuanto más moderadas, especiosas y ordenadas, tanto más buenas son; y cuanto menos moderadas, menos especiosas y menos ordenadas, menos buenas son. Así pues, estas tres: el modo, la especie y el orden, para no hablar de las innumerables que se manifiestan pertenecer a éstas; estas tres: el modo, la especie y el orden, existen en las cosas hechas por Dios, ya en el espíritu ya en el cuerpo, como generales bienes.

Así pues, Dios es sobre todo modo de la criatura, sobre toda especie, sobre todo orden: y no según los lugares del espa-

* Cf. San Agustín, *Obras*, tomo III, BAC, Madrid 1951.

cio, sino por su inefable y singular potencia, de la que es todo modo, toda especie y todo orden. Donde estas tres son grandes, hay grandes bienes: donde son pequeñas hay bienes pequeños: donde son nulas, no hay bien alguno. Y a su vez donde estas tres son grandes, son grandes las naturalezas: donde son pequeñas, hay naturalezas pequeñas: donde son nulas, ninguna naturaleza existe. Así pues, toda naturaleza es buena.

VIII. MENTE, NOTICIA, AMOR

De la Trinidad *, IX, cap. 3-5.

3, 3. La mente no puede amarse si no se conoce; porque, ¿cómo se ama lo que se ignora? Hablaría tontamente quien afirmase que la mente, en virtud de cierta analogía genérica o específica, cree que es tal como sabe por experiencia que son las otras mentes, y que así se ama a sí misma. ¿Cómo puede la mente conocer otra mente si se ignora a sí misma? No se diga que la mente se ignora a sí misma y conoce a las demás, como ve el ojo del cuerpo los ojos de los demás, pero no puede verse a sí mismo. Con los ojos del cuerpo vemos los cuerpos. Los rayos que ellos emiten, y que tocan cuanto vemos, no podemos hacerlos refractar y rebotar sobre ellos mismos si no es al mirarlos en un espejo. Cuestión ésta muy sutil y obscura, mientras no se demuestre con toda claridad que la realidad es o no es como la pensamos.

Pero de cualquier modo que se comporte la potencia visiva, ora sea irradiación, ora otra cosa diversa, no la podemos ver con la vista, sino que la debemos buscar con la mente, y, si es posible, con la mente llegaremos a comprenderla. Percibe la mente, mediante los sentidos del cuerpo, las sensaciones de las cosas corpóreas, y por sí misma las incorpóreas. En consecuencia, se conoce a sí misma por sí misma, porque es incorpórea, y si no se conoce, no se ama.

* Cf. San Agustín, *Obras*, tomo V, BAC, Madrid 1956.

4, 4. Al amarse la mente existen dos realidades, la mente y su amor, y al conocerse la mente existen también dos realidades, la mente y su noticia. Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres realidades, y las tres son algo uno; y si son perfectas, son iguales. Si la mente no se ama en toda la extensión de su ser: por ejemplo, si el alma humana se ama como hay que amar el cuerpo, por ser ella superior al cuerpo peca, y su amor no es perfecto. Y si se ama más que lo que conviene a los límites de su ser, es decir, si se ama como sólo a Dios ha de amarse, siendo ella infinitamente inferior a Dios, peca por exceso y no se ama con amor perfecto. Y su malicia y perversidad es completa si ama a su cuerpo como sólo a Dios se ha de amar.

Asimismo, si el conocimiento es inferior al objeto conocido, cuando éste es plenamente cognoscible, no es perfecto. Si es más excelente, entonces la naturaleza que conoce es superior a la naturaleza conocida; así es superior el conocimiento de un cuerpo al cuerpo mismo, objeto de este conocimiento. El conocimiento es como una vida de la mente que conoce; el cuerpo no es vida: y una vida cualquiera es siempre superior al cuerpo, no en cantidad, sino en virtud. Pero la mente, cuando se conoce, no es superior a su conocimiento, pues ella conoce y es conocida. Y cuando se conoce toda y ninguna otra cosa con ella, su conocimiento es igual a ella, pues cuando se conoce, su conocimiento no lo saca de otra naturaleza; y cuando totalmente se conoce y ninguna otra cosa percibe, no es ni mayor ni menor a sí misma. Con razón, pues, dijimos que estas tres cosas, cuando son perfectas, son, por lo mismo, iguales entre sí.

4, 5. Y si somos capaces de verlas, nos damos cuenta de que estas realidades existen en el alma, y, como si ovilladas estuviesen, se desenvuelven y se dejan percibir y enumerar, no como accidentes de un sujeto, como el color y la figura en los cuerpos, ni como la cualidad y cantidad, sino de modo sustancial y, por decirlo así, esencialmente. Todo accidente no excede del sujeto en que radica. El color y la figura de un

cuerpo determinado no puede ser el color y la figura de otro cuerpo.

Pero la mente puede amar otras cosas fuera de sí, con el mismo amor con que se ama a sí misma. E igualmente, la mente no se conoce solamente a sí misma, sino a otras muchas cosas. Luego el amor y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, al igual que la mente, sustancia. Porque esta relación no es como la del color respecto del cuerpo colorado, pues el color está en el cuerpo como en su propio sujeto y no tiene en sí subsistencia, porque sustancia es el cuerpo colorado, pero el color está en la sustancia del cuerpo.

Mas esta habitud es como la que se da entre dos amigos, que son dos hombres y, por ello, dos sustancias. En cuanto hombres, no indican relación, pero sí en cuanto amigos.

4, 6. Pero aunque sustancia es el que ama y conoce, sustancia es la ciencia, sustancia el amor; mas el amante y el amor, el sabio y la ciencia, implican, como el amigo, mutua relación; la mente o el espíritu no son términos relativos, como tampoco lo son los hombres; pero el que ama y su amor, el que conoce y su ciencia, no pueden existir separados; sí los amigos. Pero, aunque los amigos puedan estar distanciados físicamente, no pueden estarlo en cuanto amigos. No obstante, es posible que el amigo empiece a odiar al amigo, y desde este momento deja de ser amigo, aunque el otro lo ignore y siga profesándole amor. Pero si el amor con que el alma se ama deja de existir, cesa el alma de amar; como cesa el conocimiento si cesa el alma de conocerse a sí misma.

Un ejemplo: la cabeza es cabeza de algún ser cabezudo, y aunque sustancias, dicen entre sí relación, pues cuerpo es la cabeza y el ser con la cabeza, y si no existe la cabeza, tampoco existe el ser con cabeza; pero, por un simple corte, puede la cabeza separarse del cuerpo; pero en el alma esto no es posible realizarlo.

4, 7. Y si se trata de cuerpos no divisibles ni seccionables, con todo, si no contasen de partes, no serían cuerpos. La parte

dice relación al todo; porque toda parte es parte de algún todo, y el todo lo es con todas sus partes. Pero, como la parte y el todo son cuerpos, tienen no sólo el ser relativo, sino que son substancias. ¿Acaso es el alma un todo, y son como sus partes el amor con que se ama y la ciencia con que se conoce, de cuyas dos partes se compone aquel todo? ¿O son tres partes iguales las que completan el todo?

La parte nunca puede abrazar el todo del que forma parte; la mente, empero, cuando se conoce toda, esto es, cuando se conoce perfectamente, totalmente se conoce, y cuando se ama con amor de perfección, totalmente se ama. ¿Hemos entonces de razonar cuando se trata de estas tres realidades: mente, conocimiento y amor, como se razona de una bebida compuesta de vino, agua y miel, en la que cada uno de sus componentes se extiende por toda la masa y, sin embargo, son tres, pues la parte más diminuta contiene los tres elementos, no superpuestos cual agua y aceite, sino mezclados; y los tres son sustancias, y todo el líquido una sustancia compuesta de tres? Pero el vino, el agua y la miel no son de una misma naturaleza, aunque de su mescolanza resulte una sola mezcla potable.

Pero no se ve cómo aquellas tres realidades no sean de una misma sustancia, sobre todo cuando la mente se conoce y se ama, y se compenetran de tal suerte estas tres cosas que el alma no es conocida ni amada por otro. Luego es necesario que estas tres cosas sean una misma sustancia; pues de existir en mezcla informe, no serían ya tres ni podrían relacionarse entre sí. Es como si de un mismo pan de oro haces tres sortijas semejantes y entrelazadas: dicen siempre mutua habitud, pues se asemejan, y lo semejante es semejante a alguna cosa; existe en este caso una trinidad de sortijas y un pan de oro. Pero si se las somete a fusión y cada anillo se mezcla y confunde con la masa total perece la trinidad y no puede ya subsistir. Se podría entonces hablar de la unidad del oro, pero no de una trinidad áurea, como en el ejemplo de las tres sortijas.

5, 8. Mas cuando la mente se conoce y se ama, subsiste la trinidad —mente, noticia y amor— en aquellas tres reali-

dades, sin mezcla ni confusión. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, una en dos, y dos en una, y todas en todas.

La mente existe ciertamente en sí misma, pues se dice mente con relación a sí misma; pero como cognoscente, conocida o cognoscible, dice relación a su conocimiento, y en relación al amor con que se ama se la dice amable o amada y amante. Y la noticia, aunque se refiera a la mente que conoce y es conocida, no obstante con relación a sí misma se la puede llamar cognoscente y conocida; no puede ser no conocida la noticia por la que se conoce la mente. Y el amor, aunque se refiere a la mente que ama y de la cual es el amor, sin embargo es amor para sí con subsistencia propia; pues se ama el amor, y el amor sólo puede ser amado por el amor, es decir, por sí mismo. Y así cada una de estas tres realidades existe en sí misma.

Y existen recíprocamente unas en otras: la mente que ama está en su amor; el amor, en el conocimiento del que ama, y el conocimiento en el alma que conoce.

Cada una está en las otras dos. La mente que se conoce y ama está en su amor y noticia; el amor de la mente que se conoce y ama está en su mente y en su noticia; y la noticia de la mente que se ama y conoce está en su mente y en su amor, porque se ama en cuanto es cognoscente y se conoce en cuanto es amante. Y así hay dos en cada una, pues la mente que se conoce y ama está con su noticia en el amor, y con su amor en su noticia; el amor y la noticia están simultáneamente en la mente que se conoce y se ama.

Hemos visto cómo existe toda en todas, cuando la mente se ama toda, se conoce toda y conoce todo su amor, y ama toda su noticia cuando estas tres realidades son perfectas con relación a sí mismas y las tres realidades son inseparables entre sí; pero cada una de ellas es sustancia y todas una misma sustancia o esencia, si bien mutuamente dicen entre sí relación unas con otras.

IX. SENTIDO DEL TÉRMINO «PERSONA»

De la Trinidad *, V, cap. 5; VII, cap. 4-6.

V, 5, 6. En Dios nada se dice según accidente, pues nada le puede sobrevenir; sin embargo, no todo cuanto de él se predica, se predica según sustancia. En lo creado y mutable, todo lo que no se predica según sustancia, se predica accidentalmente. Porque todo puede perderse o disminuir, dimensiones y cualidades. Y dígase lo mismo de las relaciones de amistad, parentesco, servidumbre, semejanza, igualdad, posición, hábito, lugar, tiempo, acción y pasión.

En Dios, empero, nada se afirma accidentalmente, porque nada mutable hay en él; pero no todo cuanto de él se enuncia se dice según sustancia. Se habla a veces de Dios según la relación *(ad aliquid)*. El Padre dice relación al Hijo, y el Hijo dice relación al Padre, y esta relación no es accidente, porque uno siempre es Padre y otro siempre es Hijo; y no como si dijéramos que desde que existe el Hijo no puede dejar de ser Hijo y el Padre no puede dejar de ser Padre, sino que el Hijo siempre es Hijo y nunca principió a ser Hijo. Porque si tuviese principio o alguna vez dejase de ser Hijo, sería ésta una denominación accidental. Pero si el Padre fuera Padre con respecto a sí mismo y no con respecto al Hijo, y el Hijo dijese relación a sí mismo y no al Padre, los términos Padre e Hijo serían sustanciales.

Mas, como el Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre, estas relaciones no son según la sustancia, porque cada una de estas personas divinas no dice habitud a sí misma, sino a otra persona o también entre sí; mas tampoco se ha de afirmar que las relaciones son en la Trinidad accidentes, porque ser Padre y ser Hijo es en ellos eterno e inconmutable. En consecuencia, aunque sea distinto ser Padre y ser Hijo, no son esencias diversas; porque estos

---

* Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras*, tomo V, BAC, Madrid 1956.

nombres se dicen no según la sustancia, sino según la relación; y esta relación no es accidental, porque no es algo mutable.

VII, 4, 7. Al discurrir sobre lo inefable, para expresar de algún modo lo que es imposible enunciar, nuestros griegos dicen una esencia y tres sustancias; los latinos una esencia o sustancia y tres personas; pues en el idioma latino, según queda dicho, esencia y sustancia son términos sinónimos. Y plugo hablar así para dar a entender, al menos en enigma, lo que expresar se intentaba y para responder cuando se nos preguntaba qué cosa eran estos tres. (...)

Cuando se nos pregunta qué son estos tres, nos afanamos por encontrar un nombre genérico o específico que abrace a los tres, y nada se le ocurre al alma, porque la excelencia infinita de la divinidad trasciende la facultad del lenguaje. Más se aproxima a Dios el pensamiento que la palabra, y más la realidad que el pensamiento.

Cuando decimos que Jacob no es Abraham, y que Isaac no es ni Jacob ni Abraham, confesamos que son tres: Abraham, Isaac y Jacob. Cuando se nos pregunta qué son estos tres respondemos que son tres hombres, si empleamos un nombre específico en plural, o tres animales si empleamos el genérico, porque el hombre según definición de los antiguos, es animal racional y mortal. (...)

Abraham, Isaac y Jacob tienen de común la humanidad; por eso se dice que son tres hombres; el caballo el buey y el perro tienen de común la animalidad, y por eso se dice que son tres animales. Decimos también de tres laureles que son tres árboles; un laurel, un arrayán y un olivo sólo pueden llamarse tres árboles, tres sustancias, tres naturalezas. Y tres piedras son tres cuerpos; pero la piedra, el boj, el hierro, sólo pueden ser designados con el término genérico de tres cuerpos o mediante alguna otra expresión aún más general.

Puesto que son tres el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, investiguemos qué tres son y qué tienen en común. No es común ciertamente el ser Padre, de modo que mutuamente sean padres. De los amigos se puede decir que son tres, pues lo

son relativa y recíprocamente. No así en la Trinidad, donde sólo el Padre es padre y no es Padre de dos hijos, sino de un hijo único; ni son tres los hijos, porque en la Trinidad el Padre no es Hijo, ni lo es tampoco el Espíritu Santo; ni son tres Espíritus Santos, pues ni el Padre ni el Hijo son Espíritu Santo, don de Dios en sentido personal. ¿Qué son pues estos tres? Si decimos que son tres personas, la cualidad de persona es allí común. Ésta sería conforme al lenguaje corriente, su denominación genérica o específica.

Donde no existe diversidad de naturaleza puede emplearse en la enunciación del plural un nombre genérico o específico. La diferencia de naturaleza hace que el arrayán, el laurel y el olivo, o el caballo, el buey y el can, no sean designados con una palabra específica, llamando tres laureles a los primeros, y tres bueyes a los segundos, sino que es menester designarlos con un nombre genérico, diciendo tres árboles o tres animales. Mas aquí, donde no existe diversidad de esencia, conviene que tengan una denominación específica estas tres personas, denominación que no encontramos. Persona es término muy genérico, e incluso se aplica al hombre a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal.

4, 8. Además, insistiendo en esta expresión genérica, si decimos tres personas, por serles común este carácter de persona —de otra suerte no se podrían denominar así, como no se puede hablar de tres hijos pues la filiación no es común en la Trinidad—, ¿por qué no decir tres dioses? Ciertamente hay tres personas, porque el Padre es Persona, el Hijo es persona y persona es el Espíritu Santo; si el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, ¿por qué no hay tres dioses? Y si, en virtud de su inefable unión, los tres son un solo Dios, ¿por qué no decimos que son una sola persona, de modo que no podamos afirmar que son tres, aunque demos a cada uno en particular el nombre de persona, como no podemos decir que son tres dioses, aunque en particular llamemos Dios al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo? (...)

4, 9. (...) De la Escritura se deduce con plena certeza lo que piadosamente creemos, y la mente con claridad lo percibe; esto es, que existe el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; que el Hijo no es el Padre, ni el Espíritu Santo no es el Padre ni el Hijo. Buscó, pues, la pobreza cómo expresar estas tres cosas, y las llamó *hipóstasis* o personas, no queriendo significar diversidad alguna ni tampoco nada singular o concreto, dando a entender la unidad al poner en Dios una esencia, y la Trinidad al distinguir tres sustancias o personas.

Porque si en Dios ser y subsistir se identifican, no se han de imaginar tres sustancias, como no se dicen tres esencias; así como siendo para Dios una misma realidad el ser y el saber, no se dice que haya en él ni tres esencias ni tres sabidurías. Y como en Dios se identifica el ser y el ser Dios, no está permitido decir tres esencias o tres dioses.

Si para Dios una cosa es el ser y otra el subsistir, como es una cosa el ser Dios y otra el ser Padre o Señor, ser se predica del sujeto, mientras que Padre dice relación al Hijo y Señor relación al siervo; entonces la subsistencia sería término relativo; como es relativo el término engendrar y es relativo también el señorío.

Pero en este caso tendríamos que la sustancia no sería sustancia, sino relación. Así como la palabra esencia se deriva del verbo ser, el término sustancia trae su origen del verbo subsistir. Es, pues, absurdo dar sentido relativo a la palabra sustancia; si todo ser subsiste en sí mismo, ¿cuánto más Dios?

5, 10. El término subsistir, ¿es acaso digno de Dios? Se comprende bien su sentido en las realidades que sirven a otras de sujeto, como el cuerpo lo es del color y de la forma. Subsiste el cuerpo, y por eso es sustancia, mas el color y la forma están como en propio sujeto en el cuerpo, y, por ende, no son sustancias, sino que existen en el cuerpo, que es sustancia. Si dicho color o dicha forman desaparecen, no impiden al cuerpo ser cuerpo, pues para éste no es la misma cosa el ser de un determinado color y el existir. Llamamos así propiamente sustancias a los seres mudables y compuestos.

Si Dios subsiste y se le puede llamar con toda propiedad sustancia, existe en él algo como en un sujeto, y entonces no sería ya simple, por no identificarse en él el ser y sus atributos, como grande, bueno, omnipotente y cualquier otro digno de Dios. No se puede decir que Dios subsiste y es sujeto de su bondad, ni que esta bondad no es su sustancia o esencia, o que Dios no es la misma bondad, sino que la bondad existe en él como en un sujeto. Luego es evidente que Dios no es sustancia sino en un sentido abusivo. Su nombre propio y verdadero es esencia, y acaso sólo Dios se puede llamar esencia. Es único, porque es inmutable, y en este sentido revela su nombre a su siervo Moisés cuando le dice: *Yo soy el que soy. El que es me envía a vosotros.*

Mas ya digamos esencia, término propio; ya sustancia en un sentido abusivo, ambos conceptos son absolutos, no relativos. En Dios la esencia y la subsistencia se identifican, y, por consiguiente, si la Trinidad es una esencia, es también una sustancia. Es, pues, más razonable hablar de tres personas en Dios que de tres sustancias.

6, 11. Y para que no parezca que me inclino en favor de los nuestros, estudiemos esto. Los griegos, si quisieran podrían llamar a las tres personas tres *prósopa*, lo mismo que hablan de tres *hipóstasis*. No obstante, prefieren emplear la mencionada expresión, quizá por estar más en consonancia con el genio de su idioma.

Pero con el término persona se produce la misma cuestión. En Dios es una misma cosa ser y ser persona. Si ser es término absoluto, ¿entenderemos persona como término relativo?

Entonces diríamos tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, como decimos tres amigos, tres parientes, tres vecinos, porque lo son no en sí mismos, sino con relación a los demás. Cada uno de ellos es amigo, pariente o vecino de los otros; pues dichas palabras significan siempre relación. ¿Qué? ¿Llamaremos al Padre persona del Hijo y del Espíritu Santo y al Hijo persona del Espíritu Santo y del Padre, y al Espíritu Santo persona del Padre y del Hijo?

Jamás la palabra persona se emplea en este sentido; ni en esta Trinidad, cuando nombramos la persona del Padre, queremos significar otra cosa que la sustancia del Padre. Y así como el Padre es sustancia del Padre, no en cuanto Padre, sino en cuanto ser, así la persona del Padre es el Padre mismo, porque en sí mismo se dice persona y no con respecto al Hijo o al Espíritu Santo, como es en sí mismo Dios y grande, bueno, justo, etc.

Y así como para él es idéntico ser y ser Dios, grande, bueno, así en él se identifican el ser y el ser persona. (...)

X. LA MATERIA Y LA NADA

Del Génesis contra los maniqueos *, I, cap. 3-4, 6-7.

3, 5. De lo que a continuación se escribe es el libro de Génesis: *la tierra era invisible, informe,* de tal forma disputan los maniqueos, que se atreven a preguntar: ¿Cómo es que Dios hizo en el principio el cielo y la tierra, si antes existía ya invisible e informe? De este modo, queriendo antes censurar que conocer las divinas Escrituras, no entienden las cosas más evidentes. ¿Qué cosa puede decirse más clara que ésta: *en el principio hizo Dios el cielo y la tierra, y la tierra era invisible e informe?* Es decir, en el principio hizo Dios el cielo y la tierra, y aquella misma tierra que hizo era invisible e informe antes que Dios adornase con distinción concertada, en sus lugares y tiempos, las formas de todas las cosas, y antes de que dijera: *hágase la luz, y el firmamento y se junten las aguas, y aparezca lo seco,* y las demás cosas que en el mismo libro se exponen por orden, tan claras que hasta pueden entenderlas los niños. Todas estas cosas encierran tan grandes misterios, que quien hubiera llegado a entenderlos, o se compadecerá de la vanidad de todos estos herejes, porque son hombres, o se mofará porque son soberbios.

---

* Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras,* tomo III, BAC, Madrid 1951.

3, 6. A continuación, en el mismo libro se lee *y las tinieblas estaban envolviendo al abismo.* Los maniqueos censuran esto diciendo: luego Dios estaba envuelto en tinieblas antes de crear la luz. Verdaderamente, ellos son los que están envueltos en las tinieblas de la ignorancia, y por eso no divisan la luz en la que vivía Dios antes de crear esta luz; no conocen más luz que la que ven con los ojos carnales y, por tanto, de tal manera adoran este sol, que igualmente contemplamos nosotros, no sólo con los animales mayores, sino también con las moscas y los gusanillos, que dicen ser él una partícula de aquella luz eterna en la que mora Dios: pero nosotros sabemos que existe otra luz en la cual Dios habita y de donde procede aquella luz de la cual en el Evangelio se lee: *es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.* Mas la luz de este sol material no ilumina a todo el hombre, sino solo al cuerpo del hombre y a sus ojos mortales; a éstos aventajan los del águila, pues cuentan que mira de hito en hito al sol mucho mejor que los nuestros; aquella otra luz no alimenta los ojos de las aves, sino los corazones limpios de los que creen en Dios y de los que, apartándose del amor de las cosas visibles y temporales, se entregan al cumplimiento de los preceptos eternos; todos los hombres, si quieren, pueden alimentarse de ella, porque esta luz ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Luego las tinieblas envolvían el abismo antes de ser creada esta luz material, de la cual en el mismo lugar a continuación se dice.

4, 7. *Y dijo Dios, hágase la luz.* Lo dijo porque donde no hay luz hay tinieblas, no porque sean algo las tinieblas; a la ausencia de la luz llamó tinieblas. El silencio no es algo positivo, sino que llamamos silencio a la carencia de ruido; tampoco la desnudez es algo real, sino que al cuerpo no vestido se llama desnudo; nada es la vacuidad, mas el sitio donde no hay cuerpo alguno se dice vacío; de idéntico modo, las tinieblas no son realidad, sino que allí donde no hay luz decimos que existen tinieblas.

Contestamos a los maniqueos de este modo, porque suelen

decir: ¿Dónde estaban, antes de crear Dios la luz, aquellas tinieblas que se cernían sobre el abismo, y quién las creó o engendró? Y si nadie las creó o engendró, ¿entonces ellas eran eternas? Dicen esto como si fuesen algo las tinieblas, y no más bien como se ha dicho, que la carencia de luz es la que recibe este nombre. Ellos, engañados con sus fábulas, creyeron que existía una progenie de tinieblas en la que, a su juicio, había cuerpos dotados de formas y almas, por eso piensan que las tinieblas son algo; no se dan cuenta que las tinieblas sólo son percibidas cuando no vemos, al modo que se percibe el silencio cuando no oímos; como el silencio no es nada, nada tampoco son las tinieblas. Como a éstos se les antoja decir que la generación de las tinieblas luchó contra la luz que es Dios, igualmente a algún otro demente se le puede ocurrir que la generación del silencio luchó contra la voz de Dios; pero en modo alguno tratamos ahora de refutar y de probar tales simplezas, sólo nos hemos propuesto, en cuanto Dios se digne ayudarnos, defender el Viejo Testamento, que ellos censuran, y mostrar que contra la verdad de Dios nada vale la ceguera de los hombres.

6, 10. Y, por tanto, rectísimamente se cree que Dios hizo todas las cosas de la nada, porque si todas las criaturas fueron sacadas con sus formas particulares de esta primera materia, esta misma materia fue creada de la nada absoluta. No debemos asemejarnos a éstos que niegan que el Dios omnipotente pudiera hacer algo de la nada, porque ven que los operarios y artífices no pueden fabricar cosa alguna a no ser que tengan materia para labrar; es cierto que la madera sirve al carpintero para llevar a cabo su obra, la plata al platero, el oro al aurífice, la tierra al alfarero, y si no se sirvieran de esta materia de la cual sacan adelante la obra, nada en absoluto podrían hacer, puesto que ellos no crean la materia; cierto que el carpintero no crea la madera, sino que de ella se sirve y hace su obra, y así los demás operarios, mas no lo es menos que Dios omnipotente por ninguna cosa que él no creara podía ser ayudado para hacer lo que se le antojase. Si para hacer las cosas

que deseaba le hubiese ayudado alguna cosa que él no hubiera creado, no sería omnipotente; y creer esto último es un sacrilegio.

7, 11. Aquella materia informe que hizo Dios de la nada primeramente se llamó cielo y tierra y así se dijo: *en el principio creó Dios el cielo y la tierra;* no porque ya lo fuera, sino porque podía llegar a serlo, puesto que el cielo, se escribe, fue hecho después. Si consideramos la semilla del árbol decimos que allí están las raíces, el tronco, las ramas, el fruto y las hojas, no porque ya aparezcan allí, sino porque de allí han de nacer; así dijo: *en el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* como si fuera el semen del cielo y la tierra, estando aún confusa la materia del cielo y de la tierra. Se llamó cielo y tierra a aquella materia porque era seguro que de allí había de proceder el cielo y la tierra que vemos. Este modo de hablar lo emplea el Señor cuando dice: *en adelante ya no os llamaré siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo, a vosotros os llamaré amigos, porque todas las cosas que oí a mi Padre os las di a conocer a vosotros;* y lo dijo no porque lo había hecho, sino porque sin lugar a duda lo había de hacer: ya que poco después añade: *muchas cosas tengo que deciros aún, pero ahora no las podéis comprender.* ¿Por qué dijo «todas las cosas que oí de mi Padre os las manifesté a vosotros» si no es porque sabía que había de suceder esto? De idéntico modo pudo denominarse cielo y tierra a la materia de la que aún no había hecho el cielo y la tierra. De ninguna otra cosa fuera de ella, habían de ser hechos. En la divina Escritura encontramos innumerables casos de estas formas de hablar, como también acontece en nuestra conversación ordinaria; por ejemplo, cuando con toda certeza esperamos que ha de suceder algo decimos: dalo por hecho.

7, 12. Se puede añadir otra causa por la que quiso llamar a esta materia informe tierra invisible y sin orden: y es porque entre todos los elementos que componen el mundo la tierra parece menos hermosa que ellos: La llamó invisible por su obs-

curidad desordenada, por su informidad; también llamó agua a la misma materia sobre la que era llevado el Espíritu de Dios, al estilo de como sobrellevan la voluntad del artífice las cosas que han de ser fabricadas por la mano del hombre; pocos pueden llegar a entender esto e ignoro si es posible, o si pueden algunos pocos exponerlo con palabras humanas. Por consiguiente, no fue un absurdo llamar agua a esta materia, porque todos los seres que en la tierra nacen, sean animales o hierbas, o árboles u otras cosas semejantes, por la humedad comienzan a formarse y nutrirse. Todos estos nombres de cielo y tierra, de tierra invisible e informe, de abismo y tinieblas, de agua sobre la que era llevado el Espíritu de Dios, son nombres de la materia informe para patentizar a los ignorantes lo incógnito con palabras conocidas. No se llamó con un solo vocablo, sino con muchos, no fuera que si se usase uno solo se creyese que solamente significaba lo que únicamente entienden los hombres por él; se llamó, pues, cielo y tierra porque de allí procedían el cielo y la tierra; y se llamó tierra invisible e informe, y tinieblas sobre la faz del abismo, porque carecía de forma y porque no podía verse ni palparse hermosura alguna, aunque entonces hubiera existido hombre que pudiera contemplarla y tocarla; se llamó agua porque se ofrecía dúctil y maleable al operante para que de ella se formasen todas las cosas. Con todos estos nombres fue designada la materia invisible e informe, de la cual creó Dios el mundo.

XI. EL TIEMPO

Confesiones *, XI, cap. 13-16; 18; 20; 26-27.

13, 15. Si la mente inquieta de alguno, volando por las imágenes de tiempos (a la creación), se admirase de que tú, Dios omnipotente, y omnicreante, y omniteniente, artífice del cielo y de la tierra, dejases pasar innumerables siglos antes de crear tan

* Cf. San Agustín, *Obras*, tomo II, BAC, Madrid 1955.

gran obra, despierte y advierta que admira algo no existente. Porque ¿cómo habían de pasar innumerables siglos cuando aún no los habías creado tú, autor y creador de los siglos? ¿O qué tiempos podían existir que no fuesen creados por ti? ¿Y cómo habían de pasar si nunca habían sido?

Mas si antes del cielo y de la tierra no existía ningún tiempo, ¿por qué se pregunta qué era lo que *entonces* hacías? Porque realmente donde no había tiempo no había *entonces*.

13, 16. Ni tú precedes temporalmente a los tiempos: de otro modo no precederías a todos los tiempos. Mas precedes a todos los pretéritos por la celsitud de tu eternidad, siempre presente, y superas todos los futuros porque son futuros, y cuando hayan acaecido ya serán pretéritos. «Tú en cambio eres el mismo, y tus años no mueren» (Sal 101, 28). Tus años ni van ni vienen, al contrario de los nuestros, que van y vienen, para que todos vengan a ser. Tus años existen juntos porque existen; ni son excluidos los que van por los que vienen, porque no pasan.

Tus años son un día, y tu día no es un cada día, sino un *hoy*, porque tu *hoy* no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu *hoy* es la eternidad; por eso engendraste coeterno a ti a aquel a quien dijiste: «Yo te he engendrado hoy». Tú hiciste todos los tiempos, y tú eres antes de todos ellos; ni hubo tiempo en que no hubiese tiempo.

14, 17. No hubo, pues, tiempo en que tú no creases nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya. Mas ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y éste, si permaneciese, no sería tiempo. ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él sabemos sin duda lo que es, como sabemos o entendemos lo que es cuando oímos hablar de él a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicarlo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación

es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, el pretérito y el futuro, ¿cómo pueden ser si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al tiempo presente, si permaneciese siendo presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo, es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir verdaderamente del tiempo que existe, sino en cuanto tiende a no existir?

15, 18. Pero hablamos de «tiempo largo» y de «tiempo breve», lo cual no podemos decirlo más que del tiempo pasado y futuro. Llamamos tiempo pasado largo, por ejemplo, a cien años anteriores, y de igual modo tiempo futuro largo a cien años que posteriormente llegarán; tiempo pretérito breve, si decimos, por ejemplo, hace diez días, y tiempo futuro breve, si dentro de diez días. Pero, ¿cómo puede ser largo o breve lo que no es? Porque lo pretérito ya no es, y lo futuro todavía no es. No digamos, pues, que «es largo», sino, hablando del pretérito, digamos que «fue largo», y del futuro, que «será largo». (...)

15, 20. He aquí el tiempo presente —el único que hallamos debió llamarse largo—, que apenas si se reduce al breve espacio de un día. Pero discutamos aún esto mismo. Porque ni aun el día es todo presente. Compónese éste, en efecto, de veinticuatro horas entre la noche y el día, de las cuales cada una tiene como futuras las restantes, y la última como pasadas todas las demás, y cualquiera de las intermedias tiene antes que ella pretéritas y después de ella futuras. Pero aún la misma hora está compuesta de partículas fugitivas, siendo pasado lo que ya ha transcurrido de ella y futuro lo que aún queda por transcurrir.

Si, pues, hay algo en el tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que sean, sólo ese mo-

mento es el que debe ser llamado presente; el cual sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene siquiera un instante. Porque si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro; y el presente no tiene espacio ninguno.

¿Dónde está, pues, el tiempo que decimos ser largo? ¿Será acaso el futuro? Ciertamente que no podemos decir de éste que es largo, porque todavía no existe qué sea largo; sino decimos que será largo. ¿Cuánto, pues, lo será? Porque si entonces fuere todavía futuro no será largo, porque todavía no hay qué sea largo; y si fuese largo, cuando saliendo del futuro, que todavía no es, comenzase a ser y fuese hecho presente para poder ser largo, ya clama el tiempo presente, con las razones antedichas, que no puede ser largo.

16, 21. Y, sin embargo, Señor, sentimos los intervalos de los tiempos y los comparamos entre sí, y decimos que son unos largos y otros más breves. También medimos cuánto sea más largo o más corto aquel tiempo que éste, y decimos que éste es doble o triple y aquél sencillo, o que éste es igual a aquél. Ciertamente nosotros medimos los tiempos que pasan cuando sintiéndolos los medimos; mas los pasados, que ya no son, o los futuros, que todavía no son, ¿quién los podrá medir? A no ser que se atreva alguien a decir que se puede medir lo que no existe.

Porque el tiempo puede sentirse y medirse en cuanto que pasa; pero cuando ha pasado ya, no puede, porque no existe.

18, 23. Permíteme ir adelante en mi investigación, Señor, esperanza mía; no se distraiga mi atención. Porque, si existen las cosas futuras y las pretéritas, quiero saber dónde existen. Lo cual si no alcanzo todavía a saberlo, sé al menos que, dondequiera que estén, no son allí futuras o pretéritas, sino presentes; porque si allí son futuras todavía no son, y si son pretéritas, ya no están allí; dondequiera, pues, que estén, cualesquiera que ellas sean, no son sino cosas presentes. Cierto que cuando se refieran a cosas pasadas verdaderas, no son las cosas mismas que han pasado que se sacan de la memoria, sino las

palabras engendradas por sus imágenes, que pasando por los sentidos imprimieron en el alma como su huella. Así, mi infancia, que ya no existe, existe en el tiempo pretérito, que tampoco existe; pero cuando yo recuerdo o describo su imagen, en el tiempo presente la veo, porque existe todavía en mi memoria. Si es semejante la razón de que predigamos los futuros, de modo que se presientan las imágenes que ya existen de las cosas que aún no son, confieso, Dios mío, que no lo sé. Lo que sí sé ciertamente es que nosotros proyectamos muchas veces nuestras acciones futuras, que esta proyección es presente, no obstante que la acción que proyectamos aún no exista, porque es futura; la cual, cuando acometamos y comencemos a poner por obra nuestra premeditación, comenzará a existir, porque entonces no será ya futura sino presente.

20, 26. Lo que ahora es ya claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir propiamente que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de lo pasado, presente de lo presente y presente de lo futuro. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación).

Si me es permitido hablar así, veo ya los tres tiempos y confieso que los tres existen. Puede decirse también que son tres los tiempos: presente, pasado y futuro, como abusivamente dice la costumbre; dígase así, que yo no curo de ello, ni me opongo, ni lo reprendo; con tal que se entienda lo que se dice, y no se tome por existente lo que está todavía por venir ni lo que es ya pasado.

26, 33. ¿Acaso no confiesa mi alma con verdad que mido los tiempos? Cierto es, Señor, Dios mío, que yo mido —y no sé lo que mido— que mido el movimiento del cuerpo por el tiempo; pero, ¿no mido también el tiempo mismo? ¿Y podría acaso medir el movimiento del cuerpo, cuánto ha durado

y cuánto ha tardado en llegar de un punto a otro, si no midiese el tiempo en que se mueve?

Pero, ¿de dónde mido yo el tiempo? ¿Acaso medimos el tiempo largo por el breve, como medimos por el espacio de un codo el espacio de una viga? Pues así vemos que medimos la cantidad de una sílaba larga por la cantidad de una breve, diciendo de ella que es doble. Y medimos así la extensión de los poemas por la extensión de los versos; y la extensión de los versos, por la extensión de los pies; y la extensión de los pies, por la cantidad de las sílabas; y la cantidad de las sílabas largas, por la cantidad de las breves; no por las páginas — al modo con que medimos los lugares, no los tiempos —, sino cuando, pronunciándolas, pasan las voces y decimos: «largo poema», pues se compone de tantos versos; «largos versos», pues constan de tantos pies; «larga sílaba», pues es doble respecto de la breve.

Pero ni aún así llegaremos a una medida fija del tiempo, porque puede suceder que un verso más breve suene durante más largo espacio de tiempo, si se pronuncia más lentamente, que otro más largo, si se recita más aprisa. Y lo mismo dígase del poema, del pie y de la sílaba.

De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que cierta distensión; ¿pero de qué? No lo sé, y me admiraría si no fuese del alma misma. Porque, ¿qué es, te suplico, Dios mío, lo que mido cuando digo indefinidamente: «Este tiempo es más largo que el otro»; o definidamente: «Éste es doble que aquél»? Mido el tiempo, lo sé; pero ni mido el futuro, que aún no es; ni mido el presente, que no se extiende por ningún espacio; ni mido el pretérito, que ya no existe. ¿Qué es, pues, lo que mido? ¿Acaso los tiempos que pasan, no los pasados? Así lo tengo dicho ya.

27, 34. Insiste, alma mía, y presta atención: Dios es quien viene en nuestra ayuda. «Él nos ha hecho y no nosotros» (Sal 93, 3). Atiende hacia dónde alborea la verdad.

Supongamos una voz corporal que empieza a sonar y suena, y suena, y luego cesa y se hace silencio, y pasa ya a preté-

rita aquella voz y deja de existir tal voz. Antes de que sonase era futura y no podía ser medida, por no existir aún; pero tampoco ahora lo puede ser, por no existir ya. Luego sólo pudo ser medida cuando sonaba, porque entonces había qué medir. Pero entonces no se detenía sino que caminaba y pasaba. ¿Acaso por esto podía más fácilmente ser medida? Porque pasando se extendía en cierto espacio de tiempo en que podía ser medido, mientras que no tiene lo presente espacio alguno. Si, pues, entonces podía medirse, supongamos otra voz que empieza a sonar y continúa sonando con un sonido seguido e ininterrumpido. Midámosla mientras suena, porque cuando cesare de sonar ya será pretérita y no habrá qué pueda ser medido. Midámosla totalmente y digamos cuánto sea.

Pero todavía suena, y no puede ser medida sino desde su comienzo, desde que empezó a sonar, hasta el fin, en que cesó; puesto que lo que medimos es el intervalo mismo de un principio a un fin. Por esta razón, la voz que no ha terminado todavía no puede ser medida, de modo que se diga «qué larga o breve es», o denominarse igual a otra, ni sencilla, o doble, o cosa semejante, respecto de otra. Pero, cuando haya terminado, ya no existirá. ¿Cómo podrá en este caso ser medida?

Y, sin embargo, medimos los tiempos, no aquellos que aún no existen, ni aquellos que ya no existen, ni aquellos que no se extienden con alguna duración, ni aquellos que no tienen término. No medimos, pues, ni los tiempos futuros, ni los pretéritos, ni los presentes, ni los que transcurren. Y, sin embargo, medimos los tiempos.

27, 35. *Deus creator omnium:* «¡Oh, Dios, creador de todo!» Este verso consta de ocho sílabas, alternando las breves y las largas. Las cuatro breves —primera, tercera, quinta y séptima— son sencillas respecto de las cuatro largas —segunda, cuarta, sexta y octava—. Cada una de éstas respecto de una de aquéllas vale doble tiempo. Yo las pronuncio y las repito, y veo que es así, en tanto que son percibidas por un sentido fino. En tanto que un sentido fino las acusa, yo mido la sílaba larga por la breve y noto que la contiene justamente dos veces.

Pero cuando suena una después de otra, si la primera es breve y larga la segunda, ¿cómo podré retener la breve y cómo la aplicaré a la larga para ver que la contiene justamente dos veces, siendo así que la larga no empieza a sonar hasta que no cesa de sonar la breve? Y la misma larga, ¿por ventura la mido presente, siendo así que no la puedo medir sino terminada? Y, sin embargo, su terminación es su preterición. ¿Qué es, pues, lo que mido? ¿Dónde está la breve con que mido? ¿Dónde la larga que mido? Ambas sonaron, volaron, pasaron, ya no son. No obstante, yo las mido, y respondo, con toda confianza con que puede uno fiarse de un sentido experimentado, que aquélla es sencilla, ésta doble, en duración de tiempo, se entiende. Ni puedo hacer esto si no es por haber pasado y terminado.

Luego no son aquéllas (sílabas), que ya no existen, las que mido, sino que mido algo que existe en mi memoria y que en ella permanece fijo.

27, 36. En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme: es así; ni quieras perturbarte a ti con las turbas de tus afecciones. En ti —repito— mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan —y que, aun después que éstas hayan pasado, permanece— es la que mido en el presente, no las cosas que pasaron para producirla; ésta es la que mido cuando mido los tiempos. Luego o ésta es el tiempo, o no mido el tiempo. (...)

XII. EL MAL

De las costumbres de los maniqueos, II, cap. 2-6.

Qué es el mal. El mal, dicen con mucha razón los maniqueos, es lo que es contrario a la naturaleza; pero esta definición destruye su herejía.

2, 2. Acostumbran los maniqueos proponer la cuestión del origen del mal a aquellos a quienes quieren convencer de la

verdad de su herejía. Haced, ¡oh maniqueos!, esta hipótesis: que sea hoy la primera vez que caigo en vuestras manos, y me atrevo a pediros con vuestro beneplácito que pongáis entre paréntesis vuestras convicciones sobre esta cuestión y, como simples ignorantes, unáis vuestros esfuerzos a los míos en la investigación de este gran misterio. Vosotros queréis saber cuál es el origen del mal, y yo, a mi vez, planteo primero la pregunta sobre su naturaleza. ¿Quién procede en la investigación con más lógica, yo o vosotros? ¿Los que investigan el origen de algo sin saber de qué, o los que investigan primero la naturaleza con el fin de no caer en el gran absurdo de investigar el origen de algo que desconocen? Es verdaderísimo lo que decís: ¿quién hay tan ciego que no vea que el mal de una cosa cualquiera es lo que es contrario a su naturaleza? ¿Y no caéis en la cuenta de que esta definición destruye vuestra herejía? Ya que ninguna naturaleza es mala, si el mal es contra la naturaleza; y vuestra doctrina es que el mal es una naturaleza o sustancia. Añádase a esto que lo que es contrario a la naturaleza se opone a ella y tiende a su destrucción, tiende a hacer que lo que es no sea ya; porque una naturaleza no puede ser otra cosa que lo que constituye cada ser en su especie. Por consiguiente (y vosotros permitiréis que yo me sirva del término esencia, que viene de ser, o del término sustancia, que le reemplaza con frecuencia, términos desconocidos de los antiguos y que reemplazan por el de naturaleza), por consiguiente, digo yo que el mal, si queréis atender, (poniendo entre paréntesis vuestra pertinacia), es lo que ataca a la esencia de un ser, lo que tiende a hacer que no exista ya.

2, 3. Cuando la Iglesia católica enseña que Dios es el autor de todas las naturalezas y sustancias, los que son capaces de comprender esta verdad concluyen que Dios no es autor del mal. ¿Cómo es posible que la causa del ser de todo lo que existe sea causa del no ser, causa de que pierda su esencia y tienda a la nada? Esto sería, a los ojos de todos, el mal general. ¿Cómo, pues, es posible que ese vuestro reino del mal, que según confesión vuestra, es el sumo mal, sea contrario a la

naturaleza o sustancia, siendo él mismo una naturaleza y una sustancia? Si obra contra sí mismo, tiende a destruir su propio ser, y cuando lo logre realizaría el sumo mal; pero esto es irrealizable, porque, además de existir, es eterno. Luego la conclusión es que el sumo mal no es sustancia.

3, 5. Sigamos con el mayor interés, y, a ser posible, con la mayor claridad, nuestras investigaciones. Vuelvo de nuevo a insistir sobre la naturaleza del mal. Si decís que el mal es lo que daña, no os apartáis de la verdad. Pero lo que reiteradamente os suplico es que reflexionéis, examinéis, y seáis sinceros, y que busquéis la verdad, no con la torcida intención de combatirla, sino con la buena intención de descubrirla. Todo lo que daña priva de algún bien a lo que daña; si no priva de algún bien, no hay daño alguno. ¿Hay algo más evidente, claro y manifiesto, aún a la inteligencia más mediocre, con tal que no sea pertinaz? Sentado esto, las consecuencias que se siguen son incontables. A vuestro reino del mal, que, según creéis, es el sumo mal, nada le puede dañar, porque carece de todo bien. Si hay dos naturalezas, como vosotros afirmáis, el reino de la luz y el reino de las tinieblas; si el reino de la luz es Dios, como confesáis, cuya naturaleza es simple, toda igual en perfección, en este caso es necesario que admitáis una consecuencia contradictoria de vuestro sistema, pero inevitable: que esta naturaleza, que no solo admitís, sino que confesáis muy alto que es el sumo bien, esta naturaleza es inaccesible a todo daño. Por otro lado, si daño es privación de algún bien, como he mostrado, ¿qué daño se puede causar al reino de las tinieblas, no habiendo allí bien alguno? Luego se sigue que, si no se puede dañar al reino de la luz, porque es inviolable, ¿a quién o a qué dañará lo que llamáis el mal?

4, 6. Puesto que no podéis libraros de estas redes, fijad la atención en la sencillez y claridad de la doctrina católica. Esta distingue el bien que es sumo y por sí mismo; esto es, por sí mismo y por naturaleza, del bien que es bien por participación; éste recibe el bien que lo constituye del sumo bien, que nada

pierde ni en nada cambia. Este bien por participación es la criatura, sujeto único capaz de defectos, de los que no puede ser Dios el autor, pues lo es de la existencia y, por decirlo así, de la esencia. Notemos esta palabra, pues ella sola nos da la clave del enigma del mal; pues lejos de ser una esencia, es con toda verdad una privación e implica, por lo tanto, una naturaleza a la que se puede dañar. Esta naturaleza no es el sumo mal, al que no se causa daño con la privación de algún bien, ni el sumo bien, puesto que puede ser despojada de algo, y si es buena, no lo es por esencia, sino por participación. No es buena por naturaleza, porque decir creada es decir que tiene de otro toda su bondad. Únicamente Dios es sumo bien, y todo lo que ha creado es bueno, pero no como él. ¿Quién habrá tan insensato que sostenga que las obras son iguales al artista y las criaturas al creador? ¿No están del todo llenas, ¡oh maniqueos!, vuestras exigencias? ¿Queréis algo más claro y explícito todavía?

5, 7. Vuelvo a insistir por tercera vez sobre la naturaleza del mal. El mal, contestaréis, es corrupción. ¿Quién podrá negar que es esto el mal generalmente tomado? ¿La corrupción no va contra la naturaleza? ¿No es ella la que daña? Pero mi respuesta es que la corrupción no es nada en sí misma; no es una sustancia, sino que existe en una sustancia a la que afecta. Esta sustancia a la que la corrupción afecta no es la corrupción, no es el mal; porque una cosa que es atacada por la corrupción es privada de su integridad y de su pureza; si ella no tuviera pureza alguna de la que pudiera ser privada, no podría, evidentemente, ser corrompida; y la pureza que ella posee no le puede venir sino de la fuente de toda pureza. Además, lo que se corrompe se pervierte; pero la perversión es privación del orden, y el orden es un bien, y, por consiguiente, aquello a que ataca la corrupción no está desprovisto de bien, y precisamente por no estar desprovisto de bien es posible que sea privado de bien por la corrupción. De lo que se sigue que si ese vuestro reino de las tinieblas está despojado, como decís, de todo bien, no puede estar sujeto a la corrupción, porque

carece de todo lo que la corrupción puede dañar. Seguid todavía, en vuestra audacia, diciendo que Dios y el reino de Dios pueden ser destruidos por la corrupción, cuando os es imposible explicar de este modo la destrucción del reino de Satanás, entendido como vosotros lo concebís.

6, 8. ¿Qué enseña la luz católica? Lo adivináis sin duda: la verdad. Enseña que sólo son corruptibles las substancias creadas: que la sustancia que es el sumo bien es incorruptible, y que la corrupción, que es el sumo mal, no puede ser corruptible, porque no es una sustancia. A vuestra pregunta qué es la corrupción, vosotros mismos veréis la respuesta con sólo fijaros en el cambio que hace en lo corruptible: deja marcado su sello en todo lo que toca. Todo objeto herido por ella decae de lo que era y pierde su permanencia y hasta su ser, porque el ser y la permanencia son correlativos: he aquí por qué es inmutable en sí mismo el ser que lo es en el más alto y sumo grado. Lo que cambia para ser mejor es porque tendía a la perversión, a la pérdida de su esencia. Algunas cosas cambian para ser mejores, lo que es una tendencia hacia el ser: es un retorno, una conversión, no una perversión o destrucción; y porque la perversión es destrucción del orden, la tendencia al ser es tendencia al orden; y conseguido el orden, tocan el ser mismo en cuanto lo sufre la capacidad de la criatura. El orden reduce a una unidad lo que ordena. La esencia del ser es su unidad, y en la misma medida en que es uno es ser; la obra de la unidad es producir la conveniencia y la concordia, por las que las cosas compuestas tendrán la medida de su ser; mientras que las cosas simples son por sí mismas, pues ellas son la unidad; las que no lo son imitan esta unidad por la concordia de sus partes, y la medida de su unión es la medida de su ser. Concluyo pues que el orden produce el ser; el desorden, al contrario, que se puede llamar también perversión o corrupción, produce el no ser; y, por consiguiente, todo lo que se corrompe, tiende por esto mismo, a no ser ya lo que es.

SAN ANSELMO

1. EXISTE UNA NATURALEZA SUPREMA

Monologio *, 1-3.

1. Si alguien ignora que existe una naturaleza única, que es superior a todo cuanto existe, que se basta a sí misma en su eterna bienaventuranza, y que por su omnipotente bondad da a cada criatura lo que hace que sea lo que es, y que sea buena de algún modo; si ignora otros muchos puntos que hemos necesariamente de creer sobre Dios y las criaturas, ya provenga su ignorancia de falta de instrucción o de falta de fe, pienso que, con tal que sea un poco inteligente, podrá convencerse por la sola razón, al menos en gran parte, de estas cosas.

Puede conseguir esto de muchas maneras; le presentaré una que, a mi parecer, le será muy fácil. Como quiera que todos los hombres desean gozar, pero sólo de cosas que juzgan buenas, fácilmente puede encaminar alguna vez su espíritu para buscar el ser del cual procede la bondad de aquellas cosas que no desea sino porque las juzga buenas; para que, guiado así por la razón, y ayudado por ese ser que busca, llegue a conocer lo que no es razonable que ignore.

Sin embargo, si en este escrito adelanto alguna cosa que no se halle demostrada por una autoridad mayor, deseo que se

* San Anselmo, *Obras completas*, tomo I, BAC, Madrid 1952.

entienda que, aunque a causa de las razones que tengo por ciertas la conclusión la presento como necesaria, ésta no deberá, sin embargo, ser considerada como absolutamente necesaria, sino sólo como pudiendo parecerlo en relación con los principios que acepto como establecidos.

Es fácil a un hombre decirse a sí mismo interiormente: puesto que hay tanta abundancia de bienes, cuya múltiple necesidad nos es conocida por la experiencia de los sentidos y por la intención del espíritu, ¿debo yo creer que existe un ser único, sólo por el cual son buenas todas las cosas que son buenas, o hay que pensar que las que son distintas de él son buenas por algún otro? Es cierto y evidente para todo el que quiera prestar atención que todos los objetos entre los que se da una relación de más y menos, o de igualdad, son tales en virtud de algo que no es diferente, sino lo mismo en todo, sin que importe el que se halle en ellos en proporción igual o desigual. Porque todas las cosas que se dicen justas unas en relación a otras, ya sean más o menos o igualmente justas, no pueden ser concebidas como justas más que por la justicia, que no puede ser distinta en los diversos objetos. Por consiguiente, como es cierto que todas las cosas buenas, comparadas entre sí, lo son igual o desigualmente, es menester que sean buenas por algo concebido como idéntico en todas, aunque las diversas cosas buenas parecen a *veces* ser buenas por algo distinto; porque, un caballo, por ejemplo, parece ser bueno por una cosa en cuanto es animoso, y por otra en cuanto es rápido. Porque, aunque se diga que es bueno por el valor y por la rapidez, no parece sin embargo que la rapidez y el valor sean una misma cosa. Pero si un caballo es bueno porque es valiente y rápido, ¿por qué un ladrón valiente y rápido es malo? Por consiguiente, hay que decir más bien que así como un ladrón osado y rápido en su acción es malo porque es dañino, de igual modo un caballo decidido y rápido es bueno, porque es útil. De ordinario, en efecto, no se considera bueno algo sino por su utilidad, como la salud y lo que la favorece; o como la belleza y lo que la fomenta. Pero, como lo prueba incontestablemente la razón ya expuesta, es también necesario que todo lo que es útil u honesto, si es

verdaderamente bueno, sea bueno por razón de aquello por lo cual es bueno todo lo que lo es.

Ahora bien, ¿quién podría dudar que aquello por lo que es bueno todo lo que es bueno no sea un gran bien? Este bien es bueno por sí mismo, puesto que todo bien viene de él. Síguese que todos los otros bienes proceden de otro que ellos, y que él solo es por sí mismo. El bien que viene de otro no es igual al bien que es bueno por sí ni mayor que él. Sólo éste, pues, es soberanamente bueno porque es bueno por sí, porque es supremo sólo lo que supera de tal modo a lo demás que no tiene igual ni superior. Pero lo que es soberanamente bueno es también soberanamente grande. Existe, pues, algo soberanamente bueno y soberanamente grande, es decir, absolutamente superior a todo lo que existe.

2. Como hemos encontrado que existe algo soberanamente bueno, considerando que todos los objetos buenos son tales por algo que es bueno por sí, del mismo modo hay que concluir necesariamente que hay algo soberanamente grande, si se considera que todo lo que es grande lo es por lo que es grande por sí mismo; grande, digo, no por la extensión, como un cuerpo, sino tal que cuanto más grande es más digno y bueno es, como la sabiduría. Y puesto que no puede haber nada soberanamente grande, más que lo que es soberanamente bueno, es necesario que haya algo a la vez soberanamente grande y soberanamente bueno, es decir, absolutamente superior a todo lo que existe.

3. Finalmente, no sólo todo lo bueno y grande lo es en virtud de algo que es uno y lo mismo, sino que todo lo que es parece evidente que es en virtud de algo único. Porque todo lo que existe viene de algo o de la nada. Pero nada puede recibir el ser de la nada, porque ni siquiera se puede imaginar que haya algo sin causa; luego todo lo que existe no tiene el ser más que en virtud de otra cosa. Siendo así, o la causa de lo que existe es única o hay varias; y éstas o bien convienen en un principio común que las ha dado el ser, o bien existen cada una de por sí, o bien se han creado mutuamente. Ahora bien,

si provienen de un mismo principio, ya no tienen un origen múltiple, sino único. Si existen cada una por sí misma, hay que suponer la existencia de una fuerza o una naturaleza a la que es propio existir por sí, y por la que tienen el que existan por sí mismas; pero entonces es indudable que existen por aquello mismo y único por el que tienen el existir por sí mismas. Es, pues, más acertado decir que existen todas por razón de este principio único, más que por razón de varios, los cuales por ningún concepto podrían existir sin él. En cuanto a una existencia por mutua comunicación, no hay ningún principio que permita admitirlo, porque sería contradictorio que una cosa recibiese el ser de aquella a la cual ella lo da, y las mismas relaciones no se causan mutuamente. El esclavo y el amo son ciertamente tales relativamente el uno al otro, pero los hombres a los cuales aplicamos estas calificaciones diversas y relativas no existen ni uno ni otro en virtud de una creación mutua, y estas relaciones mismas que reinan entre ellos no están producidas por su acción recíproca, porque no existen más que por la naturaleza de los sujetos entre los que concebimos tales relaciones. Por tanto, puesto que la verdad no permite admitir que la causa de todas las cosas es múltiple, es necesario que esta causa sea única, y puesto que todo lo que existe no existe más que en virtud de una causa única, es necesario que esta causa única exista por sí misma. Todo lo demás tiene su origen de otro. Solamente ella existe por sí misma, pero todo lo que existe por otro es menor que la causa que ha producido todos los seres y que existe por sí misma. Por lo cual lo que existe por sí mismo es mayor que todo lo demás. Hay pues, un principio único y superior a todo lo que existe. Ahora bien, lo que es superior a todas las cosas, lo que comunica el ser, el bien y la grandeza a todo lo que es bueno y grande, es necesario que sea soberanamente bueno, grande y superior a todo lo que existe. Existe, pues, algo que, bien sea llamado esencia, sustancia o naturaleza, es perfectamente bueno y grande, es, en fin, superior a todo.

II. LA «PRUEBA ONTOLÓGICA» DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Proslogio *, proemio y cap. 1-4.

Proemio. Después de haber escrito un opúsculo, a ruegos de algunos hermanos, que pudiese servir de ejemplo para meditar sobre la razón de la fe a un hombre que busca en silencio consigo mismo descubrir lo que ignora, al darme cuenta de que esta obra hacía necesario el encadenamiento de muchos raciocinios, comencé a pensar si no sería posible encontrar un solo argumento que no necesitase más que de sí mismo, y que demostrase que Dios existe verdaderamente, que es el bien supremo y que no necesita de ningún principio, y del que, por el contrario, todos los otros seres necesitan para existir y ser buenos; que fundamentase en una palabra, con razones sólidas y claras todo lo que creemos sobre la sustancia divina. Al revolver con infatigable atención estos pensamientos en mi mente, me parecía a veces estar a punto de obtener lo que buscaba, y otras que la solución de esta dificultad se desvanecía para siempre de mi espíritu. Desesperado ya de llegar a ello, decidí dejarlo como algo cuya búsqueda era vana e imposible. Temiendo que este pensamiento, ocupando inútilmente mi espíritu, le apartase de otras cuestiones en el estudio de las cuales podía progresar útilmente, quise apartarlo de mí. Pero cuanto más me prevenía contra esta idea y menos quería darle entrada, más me perseguía con cierta importunidad. Un día, pues, cansado de resistir a esta persecución importuna, en la lucha misma de mis pensamientos, se ofreció la idea que ya desesperaba de encontrar, y la acogí con tanto entusiasmo como cuidado había puesto en rechazarla.

Pensando en seguida que lo que yo había encontrado tan gozosamente podría, el desarrollarlo por escrito, causarlo también al que lo leyese, escribí sobre esto y sobre algunas otras

---

* San Anselmo, *Obras completas*, tomo I, BAC, Madrid 1952.

cosas el opúsculo que sigue, en el que hablo por medio de una persona que se afana por elevar su alma a la contemplación de Dios y que busca entender lo que cree. Y aunque ni el primer tratado ni éste me parecen merecer el nombre de libro, ni ser bastante considerables para que se coloque al frente el nombre del autor, porque era necesario, sin embargo, que tuviesen un título que invitase a leerlos a aquellos en cuyas manos podrían caer, les puse uno a cada uno de ellos, y designé al primero por estas palabras: *Ejemplo de meditación sobre la razón de la fe* y al segundo por éstas: *La fe buscando la inteligencia.*

Pero como fueron transcritos después por varios con esos títulos, me persuadieron algunas personas, y entre ellas el reverendo arzobispo de Lyón, Hugo, legado apostólico de la Galia, más bien me ordenó con su autoridad apostólica que pusiera en él mi nombre. Para que esto fuera más fácil intitulé uno *Monologion*, es decir, conversación conmigo mismo, y el otro *Proslogion*, es decir, alocución.

1. Ahora, pues, homúnculo, sal un momento de tus ocupaciones; ensimísmate un instante en ti mismo, lejos del tumulto de tus pensamientos; arroja lejos de ti los gravosos cuidados, pospone tus trabajosas inquietudes. Busca a Dios un momento, sí, descansa siquiera un momento en su seno. *Entra en el santuario de tu alma*, apártate de todo, excepto de Dios y lo que puede ayudarte a alcanzarle; búscale en el silencio de tu soledad. ¡Oh corazón mío!, di con todas tus fuerzas, di a Dios: *Busco tu rostro, busco tu rostro, ¡oh Señor!*

Y ahora, ¡oh Señor, Dios mío!, enseña a mi corazón dónde y cómo te encontrará, dónde y cómo debe buscarte. Si no estás aquí, ¡oh Señor!, ¿dónde te encontraré como ausente? Pero si estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente? Ciertamente habitas una luz inaccesible. Pero, dónde se halla esa luz inaccesible? ¿Cómo accederé a ella? ¿Quién me guiará, quién me introducirá en esa morada de luz? ¿Quién hará que allí te contemple? ¿Por qué signos, bajo qué forma te buscaré? Nunca te he visto, Señor, Dios mío; no conozco tu rostro. ¿Qué hará, Señor omnipotente, este tu desterrado lejos de ti? ¿Qué hará tu

siervo, atormentado por el amor de tus perfecciones y arrojado lejos de tu presencia? Anhela verte, y tu rostro está demasidao distante. Desea acercarse a ti, y es inaccesible tu morada. Desea con ardor encontrarte, e ignora dónde vives. No suspira más que por ti, y jamás ha visto tu rostro. Señor, tú eres mi Dios, tú eres mi maestro; y nunca te he visto. Tú me has creado y redimido, tú me has concedido todos los bienes que poseo, y aún no te conozco. He sido creado para verte, y todavía no he alcanzado este fin para el que he sido creado.

¡Suerte miserable la del hombre que ha perdido aquello para lo que ha sido creado! ¡Oh dura condición, oh cruel desgracia! ¡Ay! ¿Qué ha perdido y qué ha encontrado? ¿Qué se le ha quitado? ¿Qué le ha quedado? Ha perdido la felicidad para la cual había nacido, ha encontrado la miseria para la que no estaba destinado. Se le ha desvanecido lo que necesitaba para ser feliz, y no le queda sino el ser por sí mismo desgraciado. El hombre comía el pan de los ángeles, ahora tiene hambre y come el pan del dolor, que entonces ni siquiera conocía. ¡Oh duelo público de la humanidad, gemido universal de los hijos de Adán! Este padre común gozaba en la abundancia, ahora gemimos en la necesidad; mendigamos, y él estaba en la riqueza. Tenía la felicidad; lo ha perdido todo y vive en las angustias de la miseria; como él, estamos nosotros en la necesidad y el dolor; concebimos deseos sellados con el carácter de nuestro sufrimiento y, ¡ay!, no son satisfechos. Cuando tan fácil le era, ¿por qué no nos ha conservado un bien cuya pérdida debía sernos tan onerosa? ¿Por qué nos ha ocultado la luz y nos ha rodeado de tinieblas? ¿Por qué nos ha quitado la vida para condenarnos a muerte? ¡Desgraciados! ¿De dónde hemos sido arrojados? ¿Dónde hemos sido relegados? ¿De dónde hemos sido precipitados? ¿En qué abismo hemos sido sepultados? De la patria al destierro; de la vista de Dios a nuestra ceguera; de la dulce inmortalidad a la amargura y horror de la muerte. ¡Funesto cambio! ¡A mal tan horroroso desde bien tan grande! ¡Grave daño, grave dolor, grave todo! (...)

Y tú, Señor, ¿hasta cuándo nos olvidarás? ¿Hasta cuándo apartarás de nosotros tu rostro? ¿Cuándo convertirás a nosotros

tu mirada? ¿Cuándo nos escucharás? ¿Cuándo iluminarás nuestros ojos? ¿Cuándo nos mostrarás *tu rostro?* ¿Cuándo accederás a nuestros deseos? Señor, vuelve tus ojos hacia nosotros, escúchanos, ilumínanos, muéstrate a nosotros. Sin ti no hay para nosotros más que desdichas; ríndete a nuestros deseos para que la dicha nos venga de nuevo. Ten piedad de nuestros trabajos y de nuestros esfuerzos para llegar hasta ti, sin cuyo socorro no podemos nada. Tú nos invitas, ayúdanos, Señor, yo te suplico; no suspire en la desesperación, sino que respire en la esperanza. Suplícote, Señor; mi corazón está sumergido en la amargura de la desolación; endulza su pena con tus consuelos. Señor, empujado por la necesidad he empezado a buscarte, no permitas, te lo suplico, que yo me retire sin quedar saciado. Me acerco para apaciguar mi hambre; que no tenga que volverme sin haberla satisfecho. Pobre como soy, imploro tu riqueza; desgraciado, tu misericordia; que la negativa y el desprecio no sean el efecto de mi oración. Y si *suspiro por la llegada de ese precioso alimento*, que al menos no me falte después de la prueba. Encorvado como estoy, Señor, no puedo mirar más que la tierra; enderézame, y mis miradas se dirigirán hacia los cielos. *Mis iniquidades se han alzado por encima de mi cabeza*, me rodean y me oprimen *como pesada carga*. Desembarázame de estos obstáculos, descárgame de este peso; que no me encierren en sus profundidades como en un pozo. Que me sea permitido volver a lo lejos mi mirada hacia tu luz desde el fondo de mi abismo. Enséñame a buscarte, muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si no me enseñas el camino. No puedo encontrarte si no te haces presente. Yo te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amándote, te amaré encontrándote.

Reconozco, Señor, y te doy gracias, que has creado en mí esta imagen para que me acuerde de ti, para que piense en ti, para que te ame. Pero esta imagen se halla de tal modo deteriorada por la acción de los vicios, y obscurecida por el humo del pecado, que no puede alcanzar el fin que se le había señalado desde un principio si no cuidas de renovarla y reformarla. No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna

manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo entender de algún modo tu verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco entender para creer, sino que creo para entender. Pues también esto creo: que si no creyera, no llegaría a entender.

2. Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das inteligencia a la fe, concédeme, cuanto conozcas que me sea conveniente, entender que existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Ciertamente creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Se trata, de saber si existe una naturaleza que sea tal, porque *el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios.* Pero cuando me oye decir que hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo; lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe. Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que entienda que la cosa existe. Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va a hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende todavía que exista lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiende también que existe lo que ha hecho. El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento; y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir en el solo entendimiento. Pues si existe, aunque sea sólo en el entendimiento, puede pensarse que exista también en la realidad, lo que es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.

3. Lo cual es tan cierto, que ni se puede pensar que no sea. Porque se puede pensar que existe algo que no pueda

ser pensado como no existente, lo que es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Por lo cual, si aquello por encima de lo cual nada mayor se puede pensar puede ser pensado como no existente, síguese que aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado ya no es aquello por encima de lo cual no se puede concebir cosa mayor, conclusión contradictoria. De tal modo, pues, existe verdaderamente algo por encima de lo cual no podemos pensar nada, que ni se puede siquiera pensar que no existe, y esto eres tú, ¡oh Dios, Señor nuestro! Existes, pues, ¡oh Señor, Dios mío!, y de tal modo verdaderamente, que ni siquiera es posible pensar que no existes; y con razón, porque si alguna mente pudiese concebir algo que fuese mejor que tú, se elevaría la criatura por encima del Creador, y vendría a ser su juez, lo que es absurdo. Ciertamente, todo, excepto tú, puede ser pensado como no existente. Sólo tu eres verdaderísimo sobre todo, y por esto posees máximamente el ser. ¿Por qué entonces *el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios*, cuando es tan fácil a la mente racional comprender que existes más realmente que todas las cosas? Precisamente porque es necio e insensato.

4. Pero, ¿cómo el insensato dijo en su corazón lo que no pudo pensar, o cómo no pudo pensar lo que dijo en su corazón, puesto que decir en el corazón no es otra cosa sino pensar? Y si se puede verdaderamente decir que lo pensó, puesto que lo dijo en su corazón, y al mismo tiempo que no lo dijo en su corazón, porque no pudo pensarlo, hay que admitir que hay muchas maneras de decir en el corazón o pensar. De un modo se piensa una cosa cuando se piensa la palabra que la significa, y de otro muy distinto cuando se entiende la cosa misma. En el primer sentido, se puede pensar que Dios no existe; pero no en el segundo. Nadie, entendiendo lo que Dios es, puede pensar que Dios no existe, aunque pueda pronunciar estas palabras en sí mismo, ya sin atribuirles ningún significado, ya atribuyéndoles un significado torcido, porque Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. El que entiende bien esto entenderá por cierto que esto mismo es de tal manera

que no puede pensarse que no exista. Por consiguiente, quien entiende que Dios es así, no puede pensar que no existe.

Gracias, pues, te sean dadas, ¡oh Señor! Porque lo que primero creí por tu don, lo entiendo ya, por la luz con que me iluminas, de tal modo que aun cuando no quisiera creer que tú existes, no podría no entenderlo.

III. DIOS ES MAYOR QUE TODO LO PENSABLE

Proslogio *, cap. 14-16.

14. ¡Oh alma mía!, ¿has encontrado lo que buscabas? Buscabas a Dios y has llegado a entender que está por encima de todas las cosas, que es mayor que todo lo que nuestro pensamiento puede concebir; que es la vida, la luz, la sabiduría, la bondad, la bienaventuranza eterna y la eternidad feliz: que es en todas partes y siempre. Porque si no has encontrado a tu Dios, ¿cómo es el ser que has encontrado, y cómo has comprendido con verdad tan firme y tan verdadera firmeza que el objeto que acababas de alcanzar era Dios? Si por el contrario, le has encontrado, ¿cómo no sientes la presencia de lo que has encontrado? ¿Por qué, oh Señor, Dios mío, mi alma no te siente, si te ha encontrado?

¿Será que no te ha encontrado cuando ha creído entender que eres luz y verdad? ¿Ha podido entender algo de tu esencia si no es por tu luz y tu verdad? Si, pues, ella ha visto la luz y la verdad, ella te ha visto; y si ella no te ha visto, no ha visto la luz y la verdad. ¿Cómo creer, en efecto, que ha visto la luz y la verdad y que, sin embargo, no te ha visto, si no es porque te ha visto de algún modo, pero no según tú eres en ti mismo?

Señor, Dios mío, creador y reparador de mi ser, di a mi alma, llena de deseos, dile que eres de otra manera que lo que ella ha visto, para que vea, en fin, sin verlo, lo que aspira a ver. Atentamente busca ver más que lo que ha visto, pero no ve ya

---

* SAN ANSELMO, *Obras completas*, tomo I, BAC, Madrid 1952.

más que lo que ha visto, nada más sino profundas tinieblas. O, más bien, no ve tinieblas, porque en ti no las hay, pero ve que no puede ya ver más a causa de sus propias tinieblas. ¿Por qué así, Señor, por qué? ¿Está su ojo obscurecido por su debilidad o deslumbrado por tu esplendor? Sí, su ojo está obscurecido por sus propias tinieblas, y también deslumbrado por tu luz. La cortedad de su mirada la ciega, se pierde en tu inmensidad, está encerrada por sus estrechos límites, sobrepasada por tu grandeza infinita. Porque, ¡cuán grande es esta luz de donde surge y en donde brilla toda verdad que luce a los ojos de la mente racional! ¡Cuán amplia esta verdad en la que está todo lo que es verdadero y fuera de la cual no hay más que nada y mentira! ¡Cuán inmensa es ella, que con una sola mirada ve todo lo que existe, de qué principio, por qué poder y de qué manera ha sido creado todo de la nada! ¡Qué pureza, qué simplicidad, qué certeza, qué brillo se encuentra en ella! Mucho más, sin duda, de lo que la criatura puede entender.

15. Así, pues, ¡oh Señor!, tú eres más grande que todo lo que se puede pensar; más aún, eres demasiado grande para que nuestro débil pensamiento pueda concebirte. Porque, ya que es posible pensar que existe algo que es así, si no fueses tú esto mismo se podría pensar una cosa mayor que tú, lo cual es imposible.

16. Señor, la luz en que habitas es en verdad inaccesible, porque nadie más que tú penetra su profundidad para contemplarse claramente en ella. Yo no la veo, sin duda porque su brillo es demasiado grande para mis ojos, y, sin embargo, todo lo que veo lo veo por ella, del mismo modo que el ojo débil de nuestro cuerpo ve todo lo que ve por la luz del sol, que no puede contemplar directamente. Mi entendimiento no puede alcanzar esa luz; difunde un resplandor demasiado vivo, que no puede soportar; el ojo de mi alma no puede mirarla por mucho tiempo ni soportar su luz. Su brillo le deslumbra, su grandeza le supera, su inmensidad le oprime, su extensión le confunde. ¡Oh luz suprema e inaccesible, oh verdad profunda y feliz, cuán lejos

estás de mí, que estoy tan cerca de ti! ¡Cuán alejada estás de mi presencia, mientras yo estoy continuamente en la tuya! Tú estás por doquiera presente y entera, y yo no te veo. Yo me muevo en ti, existo en ti, y no puedo llegar hasta ti. Tú estás en mí, y alrededor mío, y yo no te siento.

IV. DIÁLOGO CON EL DEFENSOR DEL INSENSATO

Apología contra Gaunilón *.

Como mis palabras no han sido combatidas por el insensato de que hablé en el *Proslogio*, sino que mi adversario es un escritor católico, que con su pluma se hace intérprete de ese insensato, me bastará responder al católico.

I. Quienquiera que seas tú que prestas ese lenguaje al insensato, afirmas que, si hay en la inteligencia algo tal que no se pueda concebir cosa mayor, no está en ella de manera que haya que admitir por eso su realidad; y que, cuando yo digo que es necesario que una cosa verdaderamente exista cuando es concebida por el pensamiento como superior a todo, esta demostración no es legítima, como tampoco lo sería el concluir que la isla *Perdida* existe sólo por el hecho de que, cuando se hace su descripción, el que lo oye no duda que tiene su idea en el espíritu. A esto respondo que si aquello mayor que lo cual no se puede pensar nada no es comprendido por el entendimiento, ni siquiera concebido en el pensamiento, esto es, ni siquiera imaginado, ciertamente hay que decir, o que Dios no es aquello por encima del cual no se puede concebir nada, o no es ni comprendido por el entendimiento ni concebido por el pensamiento. Ahora bien, que esto sea completamente falso, lo demuestra con entera certeza tu fe y tu conciencia. Por tanto, entendemos y concebimos, tenemos en el entendimiento y en el pensamiento algo mayor que lo cual ninguna cosa estimamos.

---

* San Anselmo, *Obras completas*, tomo I, BAC, Madrid 1952.

Por lo mismo, o bien los argumentos en que apoyas tus ataques no son verdaderos o bien las conclusiones que de ellos sacas no son legítimas.

En cuanto a lo que opinas que del hecho de pensar algo mayor que lo cual nada puede ser pensado no se sigue que ese algo exista en el entendimiento, y que de que exista en el entendimiento no se sigue necesariamente que exista en la realidad, afirmo con certidumbre que este algo, desde el momento que puede ser pensado, existe necesariamente. Porque aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, necesariamente tiene que ser concebido como careciendo de principio. Ahora bien, todo aquello cuya existencia puede concebirse como posible y que, sin embargo, no existe, puede, comenzando a existir, venir a ser. Por lo mismo, aquello que es tal que no se puede concebir nada mayor, no puede ser concebido como posible si no existe realmente. Por consiguiente, si el pensamiento puede concebir su existencia, existe necesariamente.

Añado que su existencia no es menos cierta sólo con que se conceda que la concibe el pensamiento. Porque el que niega y el que duda que hay algo por encima de lo cual no se puede concebir nada, no niega ni duda que este objeto, si existiese, podría a la vez existir realmente y en el pensamiento. De lo contrario no sería algo por encima de lo cual nada mayor puede ser pensado, y todo lo que puede ser pensado que no existe, aunque existiese, podría no existir ni en la realidad ni en la inteligencia. Por lo cual, lo que es tal que no puede concebirse cosa más perfecta existe necesariamente sólo con que se lo pueda pensar. Supongamos, en efecto, que no exista, aunque pueda ser pensado; lo que puede ser pensado y no existe realmente, si viniese a existir, no sería ciertamente aquello por encima del cual nada hay. Por tanto, si lo concebido fuese aquello por encima de lo cual nada puede pensarse, tendríamos una contradicción a todas luces absurda. Es, pues, falso que no haya algo real por encima de lo cual no se pueda concebir nada, y esto tendría lugar aun cuando el objeto no fuera más que concebido por el pensamiento, con mayor razón si pudiese ser entendido y existiese en el entendimiento.

Añadiré algo más. Es cierto que lo que no existe en un tiempo y lugar determinados, aunque exista en otro tiempo y lugar, puede, sin embargo, ser concebido como no existente en ninguna parte, así como no existe en cierto tiempo y momento. Lo que no existía ayer y existe hoy, podría no haber existido nunca, como de hecho no existía ayer; y lo que no existe aquí, pero sí en otra parte, puede ser concebido como no existente en parte alguna, puesto que es como si no existiera aquí. Ocurre lo mismo a aquello cuyas partes no ocupan todas el mismo lugar, o no existen en el mismo tiempo. Puede ser considerado como no existente en ninguna parte y en ningún tiempo en cuanto a todas sus partes y, por consiguiente, a su todo (...) Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, si existe, no puede ser concebido como no existente; si fuese de otro modo, no sería tal que no se pueda concebir nada por encima de él, lo que es contradictorio. No está, pues, entero en alguna parte ni en algún tiempo, sino todo entero, en todas partes y siempre.

¿Piensas tú que aquello en lo cual concebimos estas propiedades pueda ser pensado y entendido, sin existir en el pensamiento y en el entendimiento? Si no puede ser entendido tampoco pueden atribuírsele estas propiedades. Y si dices que no se puede tener en la inteligencia lo que no puede ser enteramente concebido o comprendido, es como si dijeses que aquel que no puede sufrir el brillo de la luz del sol no ve la claridad del día, que no es otra cosa más que la luz de este astro. ¿Quién puede dudar que hasta el presente no hayamos entendido ni tengamos en el entendimiento el concepto de algo por encima de lo cual no se puede concebir nada, algo que sea tal que le podamos atribuir las cualidades ya mencionadas muchas veces?

II. En la argumentación que has atacado he dicho que aun un insensato, cuando oye nombrar algo tan grande que no se pueda pensar nada mayor, entiende lo que oye. Si esa proposición tiene lugar en una lengua conocida del oyente y no la comprende, o carece en absoluto de inteligencia, o su espíritu es excesivamente corto.

Añadí que, si este pensamiento es entendido, existe en la inteligencia. ¿Puede pretenderse, en efecto, que algo cuya verdad es demostrada de un modo necesario no exista en ningún entendimiento?

Dirá quizás el adversario que existe en el entendimiento, pero no porque sea entendido. Notemos, al contrario, que existe en el entendimiento precisamente porque es entendido. Porque como lo que es pensado es pensado por el pensamiento, y existe en el pensamiento en la medida que es pensado, igualmente lo que es entendido es entendido por el entendimiento, y existe en el entendimiento en cuanto es entendido. ¿Qué cosa puede haber más simple?

Digo, además, que, aun cuando este pensamiento se halla en el solo entendimiento, se puede, sin embargo, concebir el objeto como real, lo que es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido no estuviese más que en el entendimiento, sería algo mayor que lo cual podría pensarse algo. Pregunto: ¿No es rigurosa la consecuencia? Porque si existe sólo en el entendimiento, ¿no puede ser pensado como existente también en la realidad? Y si puede serlo, ¿no es cierto que el que piensa así piensa algo mayor que aquello que no existiese sino en el entendimiento? ¿Qué cosa hay más lógica que, si aquello por encima de lo cual no se puede concebir nada mayor no existiese más que en el entendimiento, sería por lo mismo algo por encima de lo cual se podría pensar algo mayor? Pero no hay duda que esto por encima del cual es posible pensar algo más grande no está en ningún entendimiento como algo por encima de lo cual es imposible pensar nada mayor. ¿No se sigue necesariamente que aquello que es lo mayor que puede concebirse, si existe en el entendimiento no existe solamente en el entendimiento? Porque, si no existe más que en el entendimiento, se puede concebir algo mayor, lo que es contradictorio.

III. Lo mismo ocurriría, dices, si alguien suponiendo una isla que aventaja a todas las tierras por su fecundidad, isla llamada *Perdida* a causa de la dificultad, mejor dicho, de la

imposibilidad de encontrarla, añadiese que no se puede dudar de su existencia, ya que fácilmente se comprende su descripción. Lo digo con confianza: si alguien encuentra algo, a excepción de aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, o existente de hecho o no existente más que en el pensamiento, a lo cual se puede aplicar legítimamente la consecuencia del razonamiento que he expuesto, me comprometo a encontrar esta isla perdida y dársela de modo que no la pierda jamás. Pero es evidente que lo que es tal que no se puede pensar nada mayor no puede ser pensado como no existente, porque existe por una razón de tal manera cierta y verdadera; de otro modo no existiría. Finalmente, si alguien me dice que piensa que tal cosa no existe, respondo que, cuando este pensamiento le ocupa, o se representa algo por encima de lo cual no hay nada, o no se lo representa. Si no piensa en este objeto tan grande, no puede pensar que no existe; si, por el contrario, le tiene en el pensamiento, en este caso concibe algo cuya no existencia no puede pensar. Porque si pudiera ser pensada como no existente, podría ser pensado como teniendo principio y fin; ahora bien, esto es imposible. Por consiguiente, el que piensa aquello piensa algo que es imposible pensar como no existente. Luego no piensa ciertamente que no existe; de lo contrario pensaría lo que no se puede pensar. Por tanto, aquello por encima de lo cual no se puede concebir nada mayor no puede ser pensado como no existente.

V. LA CUESTIÓN SOBRE LA NADA

Monologio *, 19.

¡Nueva dificultad! La nada se nos presenta nuevamente y pretende que todo lo que hasta ahora hemos establecido con ayuda de la razón, por los testimonios unidos de la verdad y la necesidad, no es nada. Porque si todo lo que hemos aclarado

---

* SAN ANSELMO, *Obras completas*, tomo I, BAC, Madrid 1952.

lo ha sido con el sólido apoyo de la verdad necesaria, nada ha existido antes que la suma esencia, y nada existirá después de ella. Por lo cual, la nada ha sido anterior y le será posterior, porque es necesario que o bien algo o bien nada la haya precedido y la siga. Ahora bien, aquel que dice que nada ha existido antes y nada existirá después de ella, parece decir que hubo un *tiempo* antes que ella en que nada era y que habrá otro después de ella en que nada será. Y así, cuando nada era, ella tampoco era, y cuando nada existirá tampoco ella. ¿Cómo, pues, no ha comenzado de la nada o como no terminará en la nada, puesto que no existía cuando nada existía y que no existirá cuando nada exista? ¿Por qué entonces haber levantado este edificio de argumentos, si tan fácilmente se viene abajo ante la nada? Porque si se afirma que la esencia suprema ha sucedido a la nada y debe resolverse en la nada que la siga, todo lo que la verdad ha edificado anteriormente queda necesariamente destruido por los varios ataques de esta nada. ¿No será mejor combatir la nada, no sea que eche por tierra todo lo establecido por razón necesaria, y que el bien soberano que buscamos y hemos encontrado a la luz de la verdad, se pierda por la nada? Demostraremos pues, si es posible, que nada ha sido antes de la suprema esencia y que nada será después de ella; antes que, al conceder a la nada un lugar antes y después de ella, reducir a nada por la nada a este ser que por sí mismo ha traído a la existencia lo que no era nada. Cuando se dice, en efecto, que nada ha existido antes de la esencia suprema, se puede entender de dos maneras: la primera, que antes que existiese la suprema esencia hubo un tiempo en que no existía nada. La otra, que antes de la suprema esencia no había cosa alguna. Es como si al decir: nada me ha enseñado a volar, yo explicase esta frase así: la nada misma, es decir, la ausencia de todo, me ha enseñado a volar; o bien: no es ninguna cosa lo que me ha enseñado a volar. El primer sentido es falso; el segundo, verdadero. Según el primer sentido, se llega a la inconveniencia que hemos visto, cuya falsedad, por lo demás, demuestran una muchedumbre de razones. En cuanto al otro sentido, que concuerda perfectamente con lo dicho, se

muestra verdadero por ese mismo acuerdo y por el encadenamiento de que forma parte. Por lo cual, cuando se dice que nada ha existido antes de la esencia suprema, hay que entenderlo en el segundo sentido. No hay que entender, pues, que ha habido un tiempo en que ella no existía, ni otra cosa alguna, sino en este otro de que nada existió antes que ella. La misma diferencia de sentido se encuentra cuando se dice que no habrá nada después de ella. Si se comprende, por tanto, exactamente la explicación que acabamos de dar de la palabra nada, se concluirá con razón que, si no hay nada que haya precedido ni deba seguir la esencia suprema, nada ha existido antes ni nada existirá después de ella. Así que los ataques varios de la nada no hacen vacilar los principios establecidos.

SAN BUENAVENTURA

I. LA VISIÓN DE LA INTELIGENCIA NATURAL: LA FILOSOFÍA Y SUS PARTES

Colaciones sobre el Hexámeron *, colación 4.

4, 1. *Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas*, etc. En todas las obras de los seis días, excepto en el segundo, fue dicho: *Vio Dios que era bueno;* y al fin dice: *Vio Dios todas las cosas que había hecho, y eran en gran manera buenas.* Se dice que ve Dios, porque hace que veamos nosotros. La primera visión del alma es la inteligencia dada por la naturaleza. De ahí se dice en el salmo: *Impresa está, Señor, sobre nosotros la luz de tu rostro.* Y aquí podrían explicarse todas las dificultades de la filosofía. Los filósofos enseñaron nueve ciencias y prometieron enseñar la décima, esto es, la contemplación. Pero muchos filósofos, queriendo separarse de las tinieblas del error, se mezclaron con grandes errores; *mientras que se jactaban de sabios, pararon en ser unos necios;* ensoberbeciéndose de su ciencia, se hicieron luciferianos. Entre los egipcios había densísimas tinieblas, pero tus santos tenían grandísima luz. Todos los que vivieron en la ley de naturaleza, como los patriarcas, los profetas, los filósofos, fueron hijos de la luz. La luz del alma es la verdad; esta luz no conoce ocaso.

---

* Cf. SAN BUENAVENTURA, *Obras*, tomo III, BAC, Madrid.

Porque con tal fuerza irradia sobre el alma, que ni siquiera se puede pensar que no existe, ni expresar sin que el hombre se contradiga; porque si la verdad no existe, es verdad que la verdad no existe; luego, algo es verdadero; y si algo es verdadero, es verdadero que la verdad existe: luego si la verdad no existe, la verdad existe. *Sobre todas las cosas prevalece, pues, la verdad*, como dice Esdras.

4, 2. Esta luz emite tres rayos primeros; de donde en el Eclesiástico: *El sol abrasa tres veces más los montes.* Porque hay verdad de las cosas, verdad de los signos o voces y verdad de las costumbres; la verdad de las cosas es la indivisión de la esencia y de la existencia; la verdad de las palabras es la adecuación de la palabra y del entendimiento; la verdad de las costumbres es la rectitud del vivir. Y éstas son las tres partes de la filosofía, las cuales no existen porque las inventaron los filósofos, sino que, como dice san Agustín, porque ya existían en verdad, las advirtieron en el alma.

4, 3. Esta triple verdad se considera de parte del principio originante, de parte del sujeto recipiente y de parte del objeto terminante.

Y dice relación al principio originante en razón de triple causa: originante, ejemplificante y terminante; *pues todas las cosas son de él, y todas son por él, y todas existen en él.* Por consiguiente, la verdad indica que nuestra mente es llevada por natural inclinación a la Verdad, en cuanto que es «causa del ser, razón del entender y orden del vivir»; en cuanto causa del ser, verdad de las cosas; en cuanto razón del entender, verdad de las voces; en cuanto orden del vivir, verdad de las costumbres.

4, 4. Y de parte del alma, toda irradiación de la verdad sobre nuestra inteligencia se efectúa de tres maneras: o se efectúa sobre ella absolutamente, y así pertenece al conocimiento de las cosas que se han de especular; o se efectúa en relación a la energía interpretativa, y así es la verdad de las voces;

o se efectúa en relación a la afectiva y motiva, y así es la verdad de las cosas que se han de obrar.

4, 5. De parte del objeto de la manera siguiente. Todo lo que es, o es por naturaleza o es por razón o es por voluntad. Según la primera, es el conocimiento de las cosas; del segundo modo, de las palabras; del tercer modo, de las costumbres. Por consiguiente, según el principio, el sujeto y el objeto, hay en el alma triple rayo de verdad, por el cual el alma puede elevarse a las cosas eternas, así como también a la causa de todas; mas si se añade el condimento de la fe, entonces se eleva más fácilmente; de manera que la causa del ser se atribuye al Padre; la razón del entender, al Hijo; el orden del vivir, al Espíritu Santo.

4, 6. Así pues, la visión de la inteligencia natural, en cuanto se dirige a las cosas, es su verdad. Y el alma quiere describir todo el mundo en sí misma. El mundo se considera de tres maneras: en cuanto a la esencia, a la figura y a la naturaleza. Y este rayo dirige para considerar las diferencias ocultas de las quiddidades, para las proporciones manifiestas de las figuras, para las propiedades, en parte ocultas y en parte manifiestas, de las naturalezas. La consideración natural es en parte oculta y en parte manifiesta, porque unas veces es de las causas, las cuales son ocultas, como por ejemplo, por qué el fuego es cálido, por qué esta hierba es cálida, pues esto lo tienen de su especie, la cual es oculta; otras veces es de la cualidad y también de la cantidad e influencia de los cuerpos, las cuales cosas a veces son manifiestas, otras veces ocultas.

4, 7. Respecto de las diferencias ocultas de las quiddidades, su división se hace al presente de seis modos: en substancia y accidente, en universal y particular, en potencia y acto, en uno y muchos, en simple y compuesto, en causa y causado. Éstos son seis luces que disponen al alma para saber y saber bien.

4, 8. La división de substancia y accidente es patente; pero hay ciertas cosas que se reducen a éstas, y en ellas existe el máxi-

mo error. Dice aquél: la creación no es. ¿Por qué? Porque es imposible que el accidente preceda a la sustancia; pero la creación es accidente; luego, etc. Digo que la creación, que es pasión, no es accidente, porque la relación de la criatura al Creador no es accidental, sino esencial. Asimismo, la potencia de la materia no es accidente de la materia, sino esencial a ella, porque «por aquello mismo por lo que es, es hacia el otro». Del mismo modo, las diferencias se reducen al género, como meras privaciones a sus hábitos.

4, 9. La segunda división es en universal y particular; y acerca de esto existe un gran error. Dicen algunos que el universal no es nada sino en el alma; Platón puso que es sólo en Dios; otros, que sólo en el alma. Éstos abstraen demasiado. Digo, pues, que el universal es uno respecto de muchos, uno en muchos, uno fuera de muchos. Uno respecto de muchos es en la potencia de la materia, lo que no es completo; uno en muchos, como la naturaleza común en sus particulares; uno fuera de muchos, en el alma. Uno respecto de muchos; uno en muchos y uno fuera de muchos son el arte eterno; porque por aquel arte y razón existe en la realidad. Pues es claro que dos hombres se asemejan más que no el hombre y el asno; luego es necesario que esta semejanza se funda y establezca en alguna forma estable, no en la que existe en el otro, porque ésta es particular: luego en alguna universal. Y la razón del universal no está toda en el alma, sino en la cosa, según el proceso del género a la especie, como comunicamos primero en la sustancia como en algo generalísimo, después en otras cosas hasta la forma de hombre ultimada.

4, 10. La tercera división es potencia y acto; y aquí existen muchos errores. Dicen algunos que el acto no añade nada a la potencia, sino un modo de ser según completo e incompleto. No hablamos aquí de la potencia puramente pasiva, sino de aquella que pasa al acto. Porque, como en toda criatura la potencia activa está unida a la potencia pasiva, es necesario que las dos potencias se funden sobre diversos principios de la cosa.

Respecto de la potencia que es razón seminal, ésta es fuerza: porque una potencia tal añade alguna vez sobre el acto parte de ser o de la esencia, como, por ejemplo, sobre la razón de cuerpo añade lo animado realmente, porque lo animado es algo, aunque ordenado a lo sensible; y sobre lo animado añade lo sensible, y así hasta el hombre. Así igualmente de las potencias del alma, como el tetrágono añade un ángulo al trígono, y el pentágono al tetrágono; así lo sensitivo a lo vegetativo, y lo racional a lo sensitivo. Pero alguna vez añade sólo un modo de ser, como, por ejemplo, si de uno en potencia se hace uno en acto, añade sólo modo de ser, porque no se une a la materia simplemente, sino a la materia que tiene vida en potencia radical. De donde es insensato decir que la última forma se añade a la materia prima sin algo que sea disposición o en potencia para ella o sin ninguna forma interpuesta.

4, 11. La cuarta división es en uno y muchos, y respecto de ella existen muchos errores. Dijeron algunos que todas las cosas eran uno; como, por ejemplo, así como una es la materia, así también es una la forma radical, que luego se multiplica según el modo de ser y varía. Pero esto no es decir otra cosa sino esta proposición: el hombre es asno, es verdadera por sí, falsa por accidente. De donde entiende tú que lo racional y lo irracional no sólo se diferencian accidentalmente, sino también esencialmente.

4, 12. La quinta división es simple y compuesto; y también aquí existen muchos errores, como decir que alguna criatura es simple; porque entonces sería acto puro, lo cual es propio sólo de Dios; y atribuir a la criatura lo que es de Dios es peligroso. Así, pues, menos peligroso es decir que el angel es compuesto, aunque no fuera verdad, que decir que es simple, porque esto lo atribuyo yo al angel, no queriéndole atribuir lo que es de Dios, por la piedad que tengo a la reverencia de Dios. Pero en verdad así parece ser, porque dice Boecio: «La forma no puede ser sujeto»: luego, al angel nada le sobrevendría o acontecería entonces, ni alegría ni tristeza.

4, 13. La sexta división es causa y causado; y aquí hay muchos errores. Porque dicen algunos que el mundo fue desde la eternidad. En esto convienen los sabios, en que una cosa no puede ser hecha de la nada y así desde la eternidad; porque es necesario que, así como cuando una cosa se reduce a la nada deja de ser, así, cuando es hecha de la nada, comienza a ser. Pero parece que algunos pusieron materia ingénita; y así síguese que Dios no hace nada; porque no hace la materia, pues es ingénita; ni hace la forma, porque o se hace de algo o de nada; no de la materia porque la esencia de la forma no puede ser hecha de la esencia de la materia; ni de la nada, como suponen, porque dicen que Dios no puede crear de la nada. Pero no quiera Dios que su potencia se funde en la materia. Éstos son, pues, los fundamentos de la fe, que examina todas las cosas.

II. LAS TINIEBLAS DEL ARISTOTELISMO

Colaciones sobre el Hexámeron, colación 6 *.

6, 1. *Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las nitieblas, etc...* Por la primera visión de la inteligencia dada por la naturaleza se ha tomado esta expresión: *Vio Dios la luz,* esto es, hizo ver. De esto se ha hablado antes en dos colaciones, y primeramente en cuanto hizo ver por la consideración científica, según que la luz irradia como verdad de las cosas, como verdad de las palabras y como verdad de las costumbres. Y han sido distinguidas nueve partes de la filosofía, cuyos rayos principales son tres, y son del dictamen de la luz eterna, según san Agustín. Asimismo, que vio, esto es, que hizo ver por la contemplación sapiencial, iluminando al alma en sí misma como en espejo, en la inteligencia como en medio manifestativo, en la luz increada como objeto fontal, según seis condiciones que imprime en la mente; según las cuales asciende a aquella luz, razonando, experimentando, entendiendo, como queda dicho.

* Cf. San Buenaventura, *Obras*, tomo III, BAC, Madrid.

Y a esto llegaron los filósofos, y los nobles y dignos de entre ellos llegaron a conocer que Dios es principio y fin y razón ejemplar.

6, 2. No obstante, *Dios dividió la luz de las tinieblas*, para que así como fue dicho de los ángeles, se diga de los filósofos. Pero, ¿por qué razón se dice que siguieron algunos las tinieblas? Porque, aun cuando todos vieron que la causa primera es el principio y el fin de todas las cosas, se diversificaron en cuanto al medio. Porque algunos negaron que existen en ella los ejemplares de las cosas; de los cuales el principal parece haber sido Aristóteles, que al comienzo y al fin de la *Metafísica* y en muchos otros lugares execra las ideas de Platón. De donde dice que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo y que no tiene necesidad de conocimiento de ninguna otra cosa, y mueve en cuanto deseado y amado. De aquí afirman que Dios no conoce nada o al menos no conoce ninguna cosa particular. Por eso, el principal de ellos, Aristóteles, impugna la teoría de las ideas también en los *Éticos*, donde afirma que el supremo bien no puede ser idea. Y las razones que de ello da no tienen valor alguno y las refuta el Comentador.

6, 3. De este error se sigue otro, a saber, que Dios no tiene ni presciencia ni providencia; lo que es una consecuencia que se sigue evidentemente si no tiene en sí las razones de las cosas por las que pueda conocerlas. Dicen también que no hay verdad acerca de lo futuro sino únicamente sobre los futuros necesarios; y que la verdad sobre lo contingente no es verdadera. Y de esto se sigue que todas las cosas advendrían por acaso o por necesidad fatal. Y porque es imposible que sean hechas por acaso, por eso los árabes introducen la necesidad fatal, a saber, que las sustancias espirituales, que mueven el orbe, son las causas necesarias de todo. De esto se sigue que se oculta la verdad en la disposición del mundo según penas y glorias. Porque si las sustancias espirituales mueven sin posibilidad de error, no pueden existir ni el infierno ni el demonio; y Aristóteles no afirmó jamás la existencia del demonio ni de la bienaventuranza

después de esta vida, según parece. Ése es, pues, el triple error, a saber, la ocultación de la ejemplaridad, de la divina providencia y de la disposición del mundo.

6, 4. De estos errores se sigue triple ceguera u obscuridad, a saber, de la eternidad del mundo, que parece enseñar Aristóteles, según todos los doctores griegos como Gregorio Niseno, Gregorio Nacianceno, Damasceno, Basilio y todos los comentadores árabes, los cuales dicen que Aristóteles sintió esto, y sus propias palabras parece que suenan a esto. Nunca hallarás que Aristóteles diga que el mundo tuvo comienzo; antes bien redarguye a Platón, quien parece haber sido el único que enseñó el comienzo de los tiempos. Y eso repugna a la luz de la verdad.

De esto se sigue otra ceguera, la de la unidad del entendimiento, porque si se pone el mundo eterno, necesariamente se sigue una de estas cosas: o que las almas son infinitas en número, habiendo sido infinitos los hombres, o que el alma es corruptible, o que existe la transmigración de un cuerpo a otro; en fin, que el entendimiento es uno en todos, error éste que se atribuye a Aristóteles según el Comentador.

De estos dos errores se sigue que no existe ni felicidad ni pena después de esta vida.

6, 5. Así pues, estos filósofos cayeron en errores y no fueron divididos de las tinieblas; y éstos son errores pésimos. Y todavía no han sido cerrados con llave los pozos del abismo. Éstas son las tinieblas de Egipto; porque aun cuando parecía haber en ellos gran luz por las ciencias precedentes, toda ciencia queda extinguida por estos errores. Y otros, viendo que fue tan grande Aristóteles en las otras ciencias y que así dijo verdad, no pueden creer que en estas cosas no haya dicho verdad.

Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad *.

Cuestión I.

De la certeza con que la existencia de Dios es conocida y de la fe con que es creída su Trinidad.

Artículo 1.

Si la existencia de Dios es una verdad indudable.

Inquiérase, pues, en primer lugar, si la existencia de Dios es una verdad indudable. Y se demuestra que es así por tres vías. Primera: toda verdad impresa en la mente es verdad indudable. Segunda: toda verdad que proclama toda criatura, es verdad indudable. Tercera: toda verdad en sí misma certísima y evidentísima, es verdad indudable. (...)

Se demuestra por la tercera vía de esta manera. Toda verdad tan cierta que su opuesta no puede ser pensada, es una verdad indudable; ahora bien, tal es la verdad de la existencia de Dios; luego, etc. La primera proposición es por sí misma evidente, y la segunda se demuestra de muchas maneras.

21. San Anselmo, en el capítulo 4 del *Proslogio:* «Señor bueno, gracias a ti, porque aquello que primeramente creí por donación tuya, ahora de tal suerte lo entiendo por tu ilustración, que aun cuando no quisiera creer que tú existes, no podría dejar de entenderlo.»

22. Lo mismo prueba san Anselmo de esta manera: Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse; pero lo que es de tal manera que no es posible pensar que no exista,

* Cf. SAN BUENAVENTURA, *Obras*, tomo V, BAC, Madrid.

es más verdadero que lo que puede ser pensado como no existente; luego, si Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no es posible pensar que Dios no exista.

23. Además, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, es tal que no puede ser pensado más que existiendo en la realidad; porque, si existiese sólo en el pensamiento, no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse; luego, si se piensa que existe, necesariamente existe en la realidad, porque no es posible pensar que no exista.

24. Además, san Anselmo: «Tú eres todo aquello que es mejor serlo que no serlo»; mas la verdad indudable es mejor que la verdad de la que se puede dudar; luego a Dios ha de atribuirse la existencia indudable y no una existencia de la que se pueda dudar.

25. Además, dice san Agustín en los *Soliloquios* que ninguna verdad puede ser conocida sino por la verdad primera; pero la verdad, por medio de la cual toda verdad es conocida, es la verdad cierta en grado máximo; luego que existe Dios no sólo es una verdad cierta, sino que ninguna otra puede pensarse más cierta; luego es verdad en tal manera, que no es posible pensar que no sea.

26. Además, se prueba lo mismo de esta manera: lo que se puede pensar, se puede enunciar; y en modo alguno se puede enunciar que Dios no existe sin enunciar simultáneamente que Dios existe. Lo que es evidente así: si no existe la verdad, es verdad que no existe verdad alguna, y si esto es verdadero, existe alguna verdad; y si existe alguna verdad, existe la verdad primera; luego, si no es posible enunciar que Dios no existe, tampoco es posible pensarlo.

27. Además, cuanto más es una verdad anterior y más universal tanto más evidente es; ahora bien, la verdad que expresa que existe lo que es primeramente es la primera de todas las

verdades, no sólo en la realidad, sino también en el conocimiento; luego necesariamente es certísima y evidentísima. Mas la verdad de los axiomas o primeros conceptos del entendimiento es tan evidente a causa de su prioridad que no es posible pensar que no sean; luego, ningún entendimiento puede pensar que no existe la verdad primera, ni puede siquiera ponerla en duda.

28. Además, «ninguna proposición es más verdadera que aquella en la que una cosa se predica de sí misma»; ahora bien, cuando digo que Dios es, el ser que de Dios se predica es idéntico a Dios, porque Dios es su propio ser; luego ninguna proposición es más verdadera y evidente que aquella en la que se dice que Dios existe; luego nadie puede pensar que sea falsa ni tampoco ponerla en duda.

29. Además, nadie puede ignorar que esta proposición es verdadera: lo óptimo es óptimo; ni pensar que es falsa; ahora bien, lo óptimo es el ser perfectísimo, y todo ser perfectísimo es, por lo mismo, actual; luego si lo óptimo es óptimo, lo óptimo existe. Igualmente puede argumentarse así: si Dios es Dios, Dios existe; ahora bien, el antecedente es tan verdadero que su opuesto no puede ser pensado; luego, que Dios existe es una verdad indudable.

Por el contrario. Mas por el contrario, se objeta que es posible pensar que Dios no existe, y que ésta es una verdad de la que se puede dudar. Que pueda pensarse que no existe se demuestra así.

1. El salmo: *Dijo en su corazón el insensato: no hay Dios;* mas decir en el corazón es pensar que Dios no existe, por lo menos para el insensato. (...)

6. Además, se objeta contra el argumento de Anselmo, que prueba que Dios existe porque aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe en el pensamiento; ya que por la misma razón podría argüirse que si alguien piensa en una isla mejor

que la cual no puede pensarse ninguna, tal isla existiría en la realidad; luego si este argumento no es válido, no lo es tampoco el que presenta Anselmo.

13. Nadie conoce este principio: Que el todo es mayor que la parte, si no conoce qué es el todo; luego nadie conoce que existe Dios, si no conoce qué es Dios: Si es posible dudar sobre la esencia divina, es posible también la duda acerca de su existencia.

Conclusión. Quc Dios existe no es algo dudable, si se entiende por tal algo verdadero a lo que falta la razón de su evidencia, ya sea en sí mismo, ya en comparación al término medio demostrativo, ya en comparación al entendimiento aquel que lo aprehende. Pero puede dudarse de que Dios exista por parte del cognoscente, a saber por deficiencia en los actos de aprehender, de juzgar y de concluir.

Respondo. Para comprender lo dicho se ha de advertir que indudable se dice por privación de lo dudable; y algo se dice dudable de dos modos: o por el raciocinio mismo o por defecto del racionicio. Según el primer modo, se dice algo dudable por parte de lo cognoscible y por parte del cognoscente; pero según el segundo modo, sólo por parte del cognoscente. En el primer sentido dícese dudable alguna verdad porque le falta la razón de la evidencia, ya en sí, ya en comparación al término medio de la prueba, ya en comparación al entendimiento que la aprehende. Mas de ninguna de estas maneras falta la certeza a la verdad que enuncia que Dios existe.

En efecto, es cierta, para el que la entiende, porque su conocimiento nace con la inteligencia racional, por cuanto tiene en sí razón de imagen, en virtud de la cual tiene inserto en sí misma apetito natural, conocimiento y memoria de aquel a cuya imagen ha sido creada, hacia el que naturalmente tiende, para poder en él alcanzar la bienaventuranza.

Es todavía más cierta en comparación con la razón demostrativa. Pues todas las criaturas, consideradas ya en sus pro-

piedades perfectivas, ya en las defectivas, proclaman con fortísima y elevada voz que Dios existe, del cual necesitan a causa de su deficiencia y del cual reciben su perfección. De donde a proporción de su mayor o menor perfección, unas con grandes, otras con mayores y otras con máximas voces claman que Dios existe.

Es también aquella verdad ciertísima en sí misma, porque es la verdad primera e inmediatísima, en la cual no sólo el concepto del predicado se incluye en el del sujeto, sino que es enteramente lo mismo lo que se predica y el sujeto del que se predica. De donde se sigue que así como la unión de términos que en sumo grado se diferencian repugna a nuestro entendimiento, porque ningún entendimiento puede pensar que una cosa pueda a la vez ser y no ser, así la separación de términos que son totalmente idénticos e inseparables repugna también totalmente, y así por ser imposible para una misma cosa ser y no ser, repugna ser en grado sumo y no ser en modo alguno; así que el primero y sumo de los seres sea, es evidentísimamente verdadero. Por tanto, si se entiende indudable en el sentido de que aleja toda duda nacida del raciocinio, la existencia de Dios es una verdad indudable, porque ya entre el entendimiento dentro de sí, ya salga fuera de sí, ya contemple sobre sí, si discurre racionalmente, certísimamente, y sin duda alguna conocerá que Dios existe.

Si se entiende «indudable» en el segundo sentido, en cuanto excluye la duda que nace por deficiencia del raciocinio, así puede concederse que por defecto humano es posible que se ponga en duda la existencia de Dios, por causa de las tres deficiencias del entendimiento que conoce, deficiencias que atañen ya al acto de la aprehensión, ya al acto de la comparación, ya al acto de la resolución. (...) Sobre la proposición Dios existe puede recaer duda por deficiencia del entendimiento al aprehender, o al comparar, o al resolver; en este sentido puede pensar alguien que Dios no existe, porque no capta suficiente e íntegramente el significado del nombre: Dios. Mas el entendimiento que concibe plenamente el significado del nombre de Dios, pensando que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no

sólo no duda sino que en modo alguno puede pensar que Dios no exista. Han de concederse, por consiguiente, los argumentos que prueban esta conclusión.

Solución de las objeciones. 1, 2, 3. A lo que se objeta, en primer lugar, por la parte contraria, tomando del salmo, es clara la respuesta porque el argumento se funda en la duda originada por deficiencia, cual es la del entendimiento del insensato, que, obscurecido por sus propias tinieblas, no es capaz de resolver suficientemente, ni comparar rectamente, ni aprehender íntegramente el significado de la palabra Dios. Pero este mismo entendimiento dispone en sí de luz suficiente por su propia constitución, mediante la cual podría liberarse de esta duda y salir así de su insensatez. De donde se sigue que, en esta consideración defectuosa del insensato, el entendimiento falla más por voluntad que por necesidad, y no a causa de una deficiencia por parte de lo que conoce, sino a causa de su propia deficiencia. (...)

6. A lo que se objeta contra el argumento de Anselmo, sobre la isla en cuya comparación ninguna mejor puede ser pensada, se ha de decir que no hay semejanza; porque al decir algo mayor que lo cual nada puede pensarse, ninguna repugnancia se da entre el sujeto y el predicado; y, por consiguiente, puede pensarse racionalmente. Mas al decir: isla en cuya comparación ninguna otra mejor pueda pensarse, se da repugnancia entre el sujeto y el predicado. Isla significa un ser limitado, y el predicado es propio del ser perfectísimo; por consiguiente, hay oposición *in adiecto;* irracionalmente se piensa, y el entendimiento se contradice a sí propio al pensarlo; no es, por tanto, de admirar si no es posible inferir que lo que se piensa exista en la realidad. Pero ocurre lo contrario en aquello a quien tal atribución no repugna, es decir en Dios. (...)

13. Lo que se objeta: que ninguno conoce los principios si no conoce sus términos, hay que conceder que es verdad; mas el sentido de algunos términos es oculto y el de otros manifiesto. Además, de la significación de un término pueden te-

nerse tres clases de conocimiento: pleno, más pleno y plenísimo. Según esto, hay que entender que se puede saber que Dios existe de un modo perfecto y pleno, de un modo comprensivo, y de esta suerte no lo conoce sino sólo Dios; o con claridad y perspicuidad, y de esta suerte lo conocen los bienaventurados; o *parcialmente y entre enigmas*, y de este modo se conoce que Dios es el primero y sumo principio de todas las cosas del mundo; lo cual de suyo puede ser manifiesto a todos; porque, sabiendo cada uno que no ha existido siempre, sabe que ha tenido principio y, por lo mismo, que también lo han tenido los demás; y porque este conocimiento se ofrece a todos, y por él se conoce que Dios existe, éste es, considerado en sí mismo, conocimiento indudable para todos.

IV. EL MUNDO

Breviloquio *, II, cap. 1.

1, 1. Supuesto lo dicho sumariamente de la Trinidad de Dios, digamos algunas cosas de la creación. Acerca de la cual se ha de admitir, en resumen, que toda la máquina del mundo fue sacada al ser, en el tiempo y de la nada, por un primer Principio único supremo, cuya potencia, aun siendo inmensa, dispuso *todas las cosas con cierto peso, número y medida*.

1, 2. Estas palabras se han de entender universalmente de la producción de todas las cosas, pues de ellas se colige la verdad y por ellas se rechaza el error. En efecto, al decir en el tiempo, se excluye el error de los que afirman el mundo eterno. Al decir de la nada, se excluye el error de los que afirman que es eterno su principio material. Al decir por un principio se desecha el error de los maniqueos, que sostienen la pluralidad de principios. Al decir único y supremo, se excluye el error de los que creen que Dios produjo a las criaturas infe-

* Cf. SAN BUENAVENTURA, *Obras*, tomo I, BAC, Madrid.

riores por ministerio de las inteligencias separadas. Por último, al añadir con cierto peso, número y medida, se declara que las criaturas son efecto de la Trinidad creadora por triple género de causalidad, a saber: *causalidad eficiente*, de la cual se deriva en las criaturas la unidad, el modo y medida; *causalidad ejemplar*, de la cual reciben las criaturas la verdad, la especie o forma y el número y *causalidad final*, de la cual tienen las criaturas la bondad, el orden y el peso. Estas propiedades se encuentran como vestigio del Creador en todas las criaturas, sean corporales, espirituales o compuestas de ambas substancias.

1, 3. Lo dicho puede entenderse con el siguiente razonamiento. Para que haya orden perfecto, o término, o fin en las cosas, es necesario que se reduzcan todas a un principio que sea primero para constituir el término y fin de todas; y perfectísimo para darles a todas el complemento. Ahora bien, como el primer Principio, en quien está el término o fin, no puede ser sino uno solo, si produce el mundo, como quiera que no puede producirlo de sí mismo, necesariamente lo debe producir de la nada. Y como la producción de la nada supone *el ser* después del *no ser* por parte del producido e inmensidad de fuerza productora por parte del principio, siendo esto propio de solo Dios, es necesario que el mundo sea producido en el tiempo por la misma virtud infinita, obrando por sí misma e inmediatamente.

1, 4. Además, porque el principio perfectísimo, del cual dimana la perfección de todo lo existente, debe obrar por sí conforme a sí y en orden a sí —pues de ninguna cosa necesita para su acción hacia lo que está fuera de ella— debe tener necesariamente respecto de cualquier criatura relación de triple causa, es decir: eficiente, ejemplar y final; así como también es necesario que toda criatura tenga esta triple relación con la causa primera, pues toda criatura se constituye en el ser por un eficiente, se conforma a un ejemplar y se ordena a un fin; y así viene a ser una, verdadera y buena; modificada, es decir, que tiene modo; especiosa, es decir, dotada de forma; y ordenada; medida, distinta y pesada, pues el peso es una incli-

nación ordenadora. Se dice todo esto universalmente de toda criatura, sea corpórea o incorpórea, o compuesta de ambas substancias, como la naturaleza humana.

V. EL HOMBRE

Breviloquio, II, cap. 9-11 *.

9, 1. Después de hablar de la naturaleza corpórea y de la incorpórea, conviene decir algunas cosas de la naturaleza compuesta de ambas: primero, por parte del alma; segundo, por parte del cuerpo y tercero, por parte de todo el hombre.

Respecto al alma racional, se ha de saber en compendio, según la doctrina sagrada, que es una forma dotada de ser, de vida, de inteligencia y de libertad. Como forma dotada de ser no procede de sí misma ni de la naturaleza divina, sino que por creación fue sacada por Dios de la nada al ser. Como forma viviente vive no por virtud de una naturaleza extraña, sino por sí misma, no con vida mortal, sino con vida perpetua. Como forma inteligente entiende no sólo las esencias creadas, sino también la «esencia creadora», a cuya imagen fue hecha con memoria, entendimiento y voluntad. Como forma dotada de libertad, siempre está libre de coacción; y estuvo también libre de miseria y de culpa en el estado de inocencia pero no en el estado de naturaleza caída; ahora bien, esta libertad de coacción no es más que una facultad de la voluntad y de la razón, que son las principales potencias del alma.

9, 2. Lo que precede se explica por el siguiente razonamiento: siendo el primer Principio sumamente bienaventurado y benevolentísimo, por su suma benevolencia comunica su bienaventuranza a la criatura, no sólo a la espiritual y próxima, sino también a la corporal y lejana. Pero a la corporal y lejana se la comunica mediatamente, porque «es ley de la divinidad

* Cf. San Buenaventura, *Obras*, tomo I, BAC, Madrid.

que las cosas ínfimas se reduzcan por las intermedias a las superiores». Por eso hizo beatificable o capaz de bienaventuranza no sólo al espíritu angélico y separado, sino también al espíritu unido; es decir, al humano. Así pues, el alma racional es forma beatificable.

9, 5. Por otra parte, siendo inmortal, por ser beatificable, al unirse al cuerpo mortal, puede separarse de él, y por ello no sólo es *forma*, sino también *sustancia singular;* y en consecuencia no sólo se une al cuerpo como perfección, sino también como motor, y así perfecciona por la esencia lo que al mismo tiempo mueve por la potencia. Y como ella no sólo da *el ser*, sino también el *vivir* y el *sentir* y el *entender*, tiene potencia vegetativa, sensitiva e intelectiva, de manera que por la potencia vegetativa engendra, nutre y hace crecer; engendra como *quiddidad*, nutre como *cualidad* y hace crecer como *cuantidad*. Por la potencia sensitiva aprehende las cosas sensibles, retiene las aprehendidas y compone y divide las retenidas: aprehende por la sensitiva exterior dividida en cinco sentidos, en correspondencia con los cinco cuerpos principales del mundo; retiene por la memoria, compone y divide por la fantasía, que es la primera facultad combinadora. Por la potencia intelectiva discierne la verdad, rehuye el mal y apetece el bien; discierne lo verdadero por la racional, rechaza lo malo por la irascible, apetece lo bueno por la concupiscible.

10, 1. Respecto al cuerpo humano, en el estado en que fue creado se ha de admitir, de acuerdo con la doctrina de la fe ortodoxa, que el cuerpo del primer hombre de tal manera fue producido y formado del *lodo de la tierra* que estaba, sin embargo, sujeto al alma y le era proporcional a su modo; proporcional en cuanto a la igualdad en la complexión, en cuanto a la hermosura y multiformidad de la organización, y en cuanto a la derechura de la posición; y sujeto para obedecer sin rebelión, para propagar y propagarse sin lujuria, para nutrirse sin defección, y para permanecer, además, inmutable con absoluta incorrupción sin que interviniese la muerte; y conforme a esto

le fue dado el lugar del paraíso terrestre para habitación tranquila. La mujer fue formada del costado del varón, como compañía y ayuda para la propagación sin mancha; le fue dado también el *árbol de la vida* para su continua nutrición y al cabo para su perfecta inmutabilidad por medio de la inmortalidad perpetua.

10, 2. Para la inteligencia de lo que precede sirve el siguiente razonamiento: siendo el primer Principio potentísimo, sapientísimo y óptimo en el producir, y manifestando esto en todas sus obras, debió manifestarlo muy especialmente en la última y más noble de sus obras, cual es el hombre, a quien entre todas las criaturas produjo en último lugar para que en él, principalmente, apareciese y resplandeciese la consumación de las obras divinas.

10, 3. Ahora bien, para que en el hombre se manifestase la potencia de Dios, le hizo de las naturalezas más distantes unidas en una persona y naturaleza, como son el cuerpo y el alma, de los cuales el uno es sustancia corpórea y la otra, es decir, el alma, sustancia espiritual e incorpórea, las cuales son las más distantes en el género de las sustancias.

10, 4. Para que en el mismo hombre se manifestase la sabiduría de Dios hizo tal al cuerpo que a su modo tuviese proporción con el alma. Y porque el cuerpo se une al alma como a perfeccionadora y motora y con tendencia hacia arriba, a la bienaventuranza, para conformarse al alma vivificante, tuvo un complexión igual, no de peso o de mole, sino con igualdad de justicia natural, la cual dispone para el más noble modo de vida. Para conformarse al alma como motora por variedad de potencias tuvo variedad de órganos con suma belleza, artificio y ductilidad; como se manifiesta en la cara y en la mano, que es «el órgano por excelencia». Para que se conformara al alma con tendencia hacia arriba, al cielo, tuvo derechura de posición y la cabeza levantada hacia arriba, para que así la derechura corporal atestiguara la rectitud mental.

11, 1. Respecto al hombre en su totalidad colocado en el paraíso, se ha de admitir que fue dotado de un sentido doble, a saber: interior y exterior, de la mente y de la carne.

Fue dotado de doble movimiento: imperativo en la voluntad y ejecutivo en el cuerpo. Fuele concedido un bien doble: visible e invisible. Fuele impuesto un precepto doble, a saber: natural y disciplinar. Precepto natural: *creced y multiplicaos.* Precepto disciplinar: *no comas del árbol de la ciencia del bien y del mal.* Conforme a esto le fue dada cuádruple ayuda, a saber: la ayuda de la ciencia, la de la conciencia, la de la sindéresis y la de la gracia, con lo que tuvo suficiente para sostenerse en el bien y progresar, y precaverse del mal y evitarlo.

11, 2. Lo dicho se entiende por el siguiente razonamiento: el primer Principio hizo este mundo sensible para darse a conocer a sí mismo, es decir, para que el hombre fuera conducido por él como por un espejo y un vestigio a amar y alabar a Dios, su artífice. Y conforme a esto hay dos libros, a saber; uno escrito dentro, que es el arte y sabiduría eterna de Dios, y otro escrito fuera, es decir, el mundo sensible. Habiendo, pues, una criatura que tenía el sentido dentro para conocer el libro interior, a saber: el ángel, y otro cuyo sentido estaba todo él fuera, como cualquier bruto animal, debió ser producida para la perfección del universo una criatura que estuviera dotada de estos dos sentidos para conocer el libro escrito dentro y fuera, es decir, la Sabiduría y su obra. Y como en Cristo concurren a la vez la Sabiduría eterna y su obra en una persona, se llama *libro escrito dentro y fuera* para la reparación del mundo.

11, 3. Por otra parte, como a cada sentido corresponde un movimiento, le fueron dados al hombre dos movimientos: uno en la mente, según el instinto de la razón; y otro en la carne, según el instinto de la sensualidad. Propio del primero es mandar; del segundo, obedecer de conformidad con el recto orden; mas cuando ocurre lo contrario, viene a caer de su estado la rectitud y gobierno del alma.

11, 4. Y como a cada movimiento y sentido corresponde el apetito de algún bien, se ofrecen al hombre dos bienes: uno visible, otro invisible; uno temporal, otro eterno; uno a la carne, otro al espíritu. De estos bienes el uno lo dio Dios, el otro lo prometió para que el uno se poseyese gratis y el otro se buscase por el mérito.

VI. «EL SER», NOMBRE PRIMARIO DE DIOS

Itinerario de la mente a Dios *, prólogo y cap. 5.

Prólogo, 1. En el principio invoco al primer Principio, de quien desciende toda iluminación como del Padre de las luces, *de quien viene toda dádiva preciosa y todo don perfecto*, es decir, al Padre eterno por su Hijo, nuestro señor Jesucristo, para que por la intercesión de la santísima virgen María, madre del mismo Dios y Señor nuestro, Jesucristo y con la del bienaventurado Francisco nuestro guía y padre, *tenga a bien iluminar los ojos* de nuestra mente *para dirigir nuestros pasos por el camino de aquella paz que sobrepuja a todo entendimiento.* Paz que evangelizó y dio nuestro señor Jesucristo, de cuya predicación fue repetidor nuestro padre Francisco, quien en todas sus palabras, comenzaba y terminaba anunciando la paz, saludaba siempre deseando la paz, y en todas sus contemplaciones suspiraba por la paz extática, como ciudadano de aquella Jerusalén, de la que dice aquel varón de paz, *que era pacífico con los que aborrecían la paz: Pedid los bienes de la paz para Jerusalén.* Porque sabía que el trono de Salomón está asentado en la paz, según está escrito: *Fijó su habitación en la paz y su morada en Sion.*

2. Buscando, pues, con vehementes deseos, esta paz, a imitación del bienaventurado padre Francisco —yo pecador que, aunque indigno, soy sin embargo, en lugar del mismo padre bienaventurado, el séptimo sucesor después de su muerte en el

---

* Cf San Buenaventura, *Obras*, tomo I, BAC, Madrid.

servicio general de los hermanos—; aconteció que a los treinta y tres años después de la muerte del glorioso patriarca, cerca de su festividad, me retiré, por divino impulso, al monte Alverna como a lugar de quietud, y ansiando buscar la paz del alma. Y estando allí, cuando disponía en mi interior algunas elevaciones espirituales a Dios, vínome a la memoria, entre otras cosas, aquella maravilla que en dicho lugar sucedió al mismo bienaventurado Francisco, a saber: la visión que tuvo del alado serafín en figura del Crucificado. Consideración en la que me pareció al instante que tal visión manifestaba tanto la suspensión del mismo padre, mientras contemplaba, como el camino, por donde se llega a ella.

3. Porque por las seis alas bien pueden entenderse seis iluminaciones suspensivas, las cuales, a manera de gradas o jornadas, disponen al alma para pasar a la paz, por los extáticos excesos de la sabiduría cristiana. Y el camino no es otro que el ardentísimo amor al Crucificado, el cual de tal manera transformó en Cristo a san Pablo *arrebatado hasta el tercer cielo*, que vino a decir: *Clavado estoy en la cruz junto con Cristo: yo vivo, o más bien, no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí;* amor que así absorbió también el alma de Francisco, que lo manifestó en su carne cuando, dos años antes de su muerte, llevó en su cuerpo las sacratísimas llagas de la pasión. Así que la figura de las seis alas seráficas da a conocer las seis iluminaciones como gradas que empiezan en las criaturas y suben hasta Dios, en quien nadie entra rectamente sino por el Crucificado. Y en verdad, *quien no entra por la puerta, sino que sube por otra parte, este tal es ladrón y salteador.* Mas quien por esta puerta entrare, *entrará y saldrá y hallará pastos.* Por lo cual dice san Juan en el Apocalipsis: *Bienaventurados los que lavan sus vestiduras en la sangre del Cordero para tener derecho al árbol de la vida y a entrar por las puertas de la ciudad.* Como si dijera: No puede penetrar uno por la contemplación en la Jerusalén celestial, si no es entrando por la sangre del Cordero como por la puerta. Nadie, en efecto, está dispuesto en manera alguna para las contemplaciones divinas que llevan

a los excesos mentales, si no es, con Daniel, *varón de deseos.* Y los deseos se inflaman en nosotros de dos modos: por el clamor de la oración, que exhala en alaridos los gemidos del corazón, y por el resplandor de la especulación, por la que el alma directísima e intensísimamente se convierte a los rayos de la luz.

4. Por eso invito al lector a gemir en la oración por Cristo crucificado, cuya sangre nos lava de las manchas de los pecados, para que no vaya a pensar que le basta la lectura sin unción, la especulación sin devoción, la investigación sin admiración y la circunspección sin exultación, la industria sin piedad, la ciencia sin caridad, la inteligencia sin humildad, el estudio sin gracia, el espejo sin sabiduría divinamente inspirada.

Las especulaciones que siguen las propongo pues a los prevenidos por la gracia divina, a los humildes y piadosos, a los compungidos y devotos, a los ungidos *con el óleo de la alegría* y amadores de la divina sabiduría e inflamados en su deseo; a cuantos quisieren, en fin, ocuparse libremente en ensalzar, admirar y aun gustar de Dios, para darles a entender que de poco o nada sirve el espejo exterior puesto delante, si el espejo de nuestra alma no se halla terso y pulido. Ejercítate, pues, hombre de Dios, en el aguijón que remuerde la conciencia antes de elevar tu mirada a los rayos de la sabiduría que relucen en sus espejos, no suceda que de la misma especulación de los rayos vengas a caer en un foso más profundo de tinieblas.

5. Y plúgome dividir el tratado en siete capítulos, anteponiendo los títulos para la mejor inteligencia de lo que se irá diciendo. Ruego, pues, que se pondere más la intención del que escribe que la obra, más el sentido de las palabras que lo desaliñado del estilo, más la verdad que la elegancia, más el ejercicio del afecto que la instrucción del entendimiento.

Para que así suceda, la progresión de estas especulaciones no se ha de recorrer con superficialidad, sino que se ha de meditar con detenimiento y quietud.

Capítulo V. Especulación sobre la unidad de Dios por su nombre primero, que es el «ser».

1. Y porque nos acaece contemplar a Dios no sólo fuera y dentro de nosotros mismos, sino también sobre nosotros —*fuera* de nosotros por su vestigio, *dentro* de nosotros por su imagen y *sobre* nosotros por la luz impresa en nuestra mente, que es la luz de la Verdad eterna, «pues nuestra mente es inmediatamente informada por esa Verdad» —, los que se han ejercitado en el primer modo han entrado en el *atrio*, ante el tabernáculo; los que en el segundo, han entrado en el *santuario;* los que en el tercero entran con el sumo sacerdote en el *santo de los santos*, donde sobre el arca están los querubines de la gloria protegiendo el propiciatorio, por los cuales entendemos dos modos o grados de contemplar las perfecciones divinas invisibles y eternas; modos o grados que se refieren a Dios, el uno en sus atributos esenciales y el otro en sus propiedades personales.

2. El primer modo fija primeramente la mirada del alma en el ser, dando a conocer que *el que es* es el primer nombre de Dios. El segundo modo fija la mirada del alma en el bien, dando a conocer que el bien es el primer nombre de Dios. El primer nombre —el ser— se refiere especialmente al Antiguo Testamento, que anuncia, ante todo, la unidad de la divina esencia, por lo que se dijo a Moisés: *Yo soy el que soy.* El segundo nombre, —el bien— hace referencia al Nuevo Testamento, el cual afirma la pluralidad de personas, bautizando *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Por esto nuestro maestro, Cristo, queriendo llevar a la perfección evangélica al joven que guardaba la ley, atribuye principalmente a Dios el nombre de bondad: *Nadie es bueno*, dijo, *sino sólo Dios.* Por lo que el Damasceno, siguiendo a Moisés, dice ser *el que es* es el nombre primario de Dios, mientras Dionisio, siguiendo a Cristo, asegura que el nombre divino primario es el bien.

3. Y así, quien quisiere contemplar las perfecciones invisibles que se refieren a la unidad de esencia, fije la mirada del alma en *el ser* y entienda que *el ser* es en sí tan ciertísimo que ni pensar se puede que no existe; que *el ser* purísimo no se ofrece al entendimiento sino alejándose plenamente del *no ser*, como tampoco se ofrece *la nada* al mismo entendimiento sino alejándose plenamente del *ser*. Porque, así como la *nada* nada tiene del *ser* ni de sus propiedades, así tampoco *el ser* nada tiene del *no ser*, ni en acto ni en potencia, ni en la verdad objetiva ni en la estimación nuestra. Y, en verdad, puesto que el *no ser* es privación del *ser*, no se concibe por el entendimiento, sino por medio del *ser*; pero el *ser* no se concibe por otro ser, dado que todo cuanto se entiende o se entiende como *no ser*, o se entiende como *ser en potencia* o se entiende como *ser en acto*. Ahora bien, ya que el *no ser* no se entiende sino por el *ser*, y el *ser en potencia*, no se entiende sino por el *ser en acto*; y *ser* quiere decir puro acto de ser; luego el *ser* es lo primero que entiende el entendimiento, y ese *ser es* puro acto. Pero este ser no es el *ser* particular que es limitado por venir en composición con la potencia; ni el *ser* análogo que no tiene nada de acto, por no existir en modo alguno. Luego tenemos que ese *ser* es el ser divino.

4. Es, pues, extraña la ceguedad de nuestro entendimiento, que no atiende a lo que primeramente ve, y sin lo que nada puede conocer. Así como el ojo, atento a las diferencias de los varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve todo lo demás, y aun cuando la vea, no la advierte; así el ojo de nuestra mente, aplicándose a los entes universales y particulares, no advierte tampoco el ser que está sobre todo género, aunque sea lo primero que se ofrece a la mente, y las demás cosas no se presentan a ella sino por ese mismo ser. Por donde aparece con toda verdad que «lo que el ojo del murciélago es comparado a la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente comparado a lo más manifiesto en su naturaleza», y la razón es porque acostumbrado a las tinieblas de los entes y a las imágenes de lo sensible, le parece no ver nada al contemplar la luz del ser sumo, no entendiendo que esa misma obscuridad es la ilumi-

nación suprema de nuestra mente, no de otra suerte que al ojo que ve la pura luz parécele no ver cosa alguna.

5. Contempla, pues, atentamente aquel purísimo *ser*, si puedes, y se te ofrecerá que aquel ser no puede concebirse como ser recibido de otro; y, por lo mismo, lo concebirás como omnímodamente primero, pues no es posible venga de la nada ni de otro ser. ¿Y qué significaría el *ser* sumo, si el ser purísimo no fuese de sí y por sí? El ser purísimo se te ofrecerá como careciendo en absoluto de *no ser;* y por lo mismo, tal que nunca empieza ni nunca termina, y así debe afirmarse eterno. Se te ofrecerá también como lo que en manera alguna *tiene*, sino lo que *es* el mismo *ser;* y por lo mismo, se te ofrecerá no como compuesto, sino como simplicísimo. Se te ofrecerá también como excluyendo toda posibilidad —todo lo que es posible tiene algo de no ser—; y, por lo mismo, como actualísimo en sumo grado. Se te ofrecerá como lo totalmente indefectible; y, por lo mismo, como perfectísimo. Se te ofrecerá, por último, excluyendo toda multiplicabilidad; y, por lo mismo, como unicísimo.

Luego, el *ser* que se dice *ser* puro, *ser simpliciter* y *ser* absoluto, es también el *ser* primero, eterno, simplicísimo, actualísimo, perfectísimo y unicísimo.

6. Y son estas perfecciones tan ciertas, que quien conoce al *ser* purísimo, ni siquiera puede pensar nada contrario a alguna de ellas, pues cada perfección lleva implicada las demás. En efecto, porque es absolutamente *ser*, es absolutamente primero; por ser absolutamente primero, no viene de otro ser ni puede venir de sí mismo; luego es eterno. Igualmente por ser primero y eterno, no está constituido por elementos diversos; luego es simplicísimo. Igualmente, por ser primero, eterno y simplicísimo, nada hay en él de posibilidad mezclada con el acto; luego es actualísimo. Igualmente, por ser primero, eterno, simplicísimo y actualísimo, por lo mismo es perfectísimo; nada le falta ni se puede añadir cosa alguna. Por ser primero, eterno, simplicísimo, actualísimo y perfectísimo, es unicísimo.

Y lo mismo hay que decir por razón de la omnímoda sobreabundancia, respecto de todas las demás perfecciones. Y en verdad, «lo que se dice absolutamente por sobreabundancia, no puede convenir más que a uno solo». Por tanto, si Dios designa al ser primero, eterno, simplicísimo, actualísimo y perfectísimo, imposible es no sólo que se conciba como no existente, sino también que no sea uno solo. *Escucha, pues, oh Israel, tu Dios es el solo y único Dios.*

Si estas cosas miras en la pura sencillez de la mente, te verás de alguna manera colmado con la iluminación de la luz eterna.

7. Pero tienes por donde levantarte a la admiración. Pues el mismo ser es a la vez lo primero y lo último, eterno y enteramente presente, simplicísimo y máximo, actualísimo y de todo punto inmutable, perfectísimo e inmenso y, con ser omnímodo, unicísimo. Si estas cosas con pura mente las admiras, te llenarás de mayor luz, cuando además entiendas que es último, por lo mismo que es primero. Y la razón es que siendo primero, todo cuanto hace lo hace en orden a sí mismo; y así el ser primero es por necesidad el fin último, el principio y la consumación, *el alfa y el omega.* Por eso es enteramente presente, porque es eterno, no viene de otro, ni deja de existir de suyo, ni pasa tampoco de un estado a otro; luego no tiene ni pasado ni futuro, sino presente. Por eso es máximo, porque es simplicísimo. Y, en verdad, siendo como es simplicísimo en la esencia, por lo mismo ha de ser máximo en el poder, que cuanto más unido es tanto es más infinito. Por eso es totalmente inmutable, porque es actualísimo, y es acto puro; y el acto puro nada adquiere ni nada pierde de cuanto tiene; y, por lo mismo, no admite mutación. Por eso es inmenso, porque es perfectísimo. Ya que siendo perfectísimo nada puede pensarse mejor, ni más noble, ni más digno, ni, por consiguiente, mayor que él: tal ser es inmenso. Por eso es omnímodo, porque es sumamente uno. Pues se ha de saber que el ser unicísimo es el principio universal de toda multitud; y, por lo mismo, es la causa universal productiva de todo, ejemplar de todo, y tér-

mino de todo, siendo como es «causa de existir, razón de entender y orden de vivir». Luego, es omnímodo, no como si fuera la esencia de todas las cosas, sino en cuanto es, en grado supremo, la causa trascendente y universal de todas las esencias, causa cuyo poder, por estar sumamente unida en la esencia, es sumamente infinita y múltiple en la eficacia.

8. Volviendo atrás, concluyamos: porque *el ser* purísimo y absoluto —el ser *simpliciter*— es primero y último, es origen de todas las cosas y fin que a todas las consuma. Porque es eterno y omnipresente, contiene y penetra todas las duraciones, cual si fuera su centro y circunferencia. Porque es simplicísimo y máximo, se halla todo en todas las cosas y todo fuera de ellas, «viniendo a resultar, por lo mismo, la esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna». Porque es actualísimo y enteramente inmutable, «permaneciendo estable, da movimiento a todas las cosas». Porque es perfectísimo e inmenso, existe dentro de todas las cosas, pero no está incluido; fuera de todas las cosas, pero no excluido; sobre todas las cosas, pero no levantado; debajo de todas las cosas, pero no postrado. Porque es unicísimo y omnímodo, es todo en todas las cosas, por más que éstas sean muchas y él uno solo; y esto porque a causa de su unidad simplicísima, por su verdad purísima y su bondad sincerísima, encierra en sí toda potestad, toda ejemplaridad y toda comunicabilidad. Y por eso *todas las cosas son de él y son por él, y existen en él*, siendo como es omnipotente, omnisciente y omnímodamente bueno; el que ve perfectamente ese ser es feliz conforme se dijo a Moisés: *Yo te mostraré todo bien.*

SANTO TOMAS DE AQUINO

I. DOBLE ORDEN DE VERDADES DIVINAS

Suma contra los gentiles * I, cap. 4-5.

4. Existiendo, pues, dos géneros de verdades divinas: las que pueden alcanzarse con la razón y las que sobrepasan toda su capacidad, ambas se proponen convenientemente al hombre para ser creídas por la revelación divina. Nos ocuparemos en primer lugar de las verdades accesibles a la razón, no sea que alguien crea inútil que sea propuesto por revelación sobrenatural aquello que la razón puede alcanzar.

Si se dejase al solo esfuerzo de la razón el descubrimiento de tales verdades, se seguirían tres inconvenientes. El primero, que muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad, que es fruto de una diligente investigación, por tres causas: en unos por la mala complexión que les indispone naturalmente para conocer; de ninguna manera llegarían éstos al sumo grado de saber humano que es conocer a Dios. En otros, el impedimento proviene del cuidado de los bienes familiares. Es necesario que entre los hombres haya quienes se dediquen a la administración de los bienes temporales, y éstos no pueden dedicar a la investigación todo el tiempo requerido para llegar a la suma dignidad del saber humano consistente en el conocimiento de Dios. La pe-

* Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, tomo I, BAC, Madrid.

reza es también un impedimento para otros. Es preciso saber de antemano otras cosas, para apoderarse de lo que la razón puede inquirir de Dios; porque casi toda la búsqueda de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la metafísica que se ocupa de lo divino es la última parte en la enseñanza de la filosofía. Así pues, no se puede llegar al conocimiento de esta verdad sino con mucho trabajo de investigación, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo por amor de la ciencia, a pesar de que Dios ha insertado en el alma de los hombres el deseo de esta verdad.

El segundo inconveniente es que los que llegan a apoderarse de dicha verdad lo hacen con dificultad y después de mucho tiempo, ya que, por su misma profundidad, el entendimiento humano no es idóneo para apoderarse racionalmente de ella sino después de largo ejercicio; o bien por lo mucho que se requiere saber de antemano, como se dijo, y, además, porque en el tiempo de la juventud el alma «que se hace prudente y sabia en la quietud», como se dice en *Físicos* VII, está sujeta al vaivén de las pasiones y no está en condiciones para conocer tan alta verdad. Quedaría, pues, la humanidad en grandes tinieblas de ignorancia, si para llegar a Dios sólo tuviera abierto el camino de la razón, ya que el conocimiento de Dios, que hace a los hombres perfectos y buenos en sumo grado, lo verificarían únicamente algunos pocos, y éstos después de mucho tiempo.

El tercer inconveniente es que por la misma debilidad de nuestro entendimiento para discernir, y por la confusión de las imágenes, las más de las veces el error se mezcla en la investigación racional, y, por tanto, serían para muchos dudosas verdades realmente demostradas, ya que ignoran la fuerza de la demostración, y principalmente viendo que los mismos sabios enseñan verdades contrarias. Por otra parte, entre muchas verdades demostradas, se introduce de vez en cuando algo falso, no mostrado sino aceptado por algún argumento probable o sofístico, reputado como verdadera demostración. Por esto fue necesario presentar a los hombres, por vía de fe, la firme certeza y la verdad pura sobre las cosas divinas.

La divina clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar que sean recibidas como verdad de fe verdades que la razón puede descubrir, para que todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda o error.

En este sentido se afirma en la epístola a los de Éfeso: «Os digo, pues, y os exhorto en el Señor a que no viváis como los gentiles, en la vacuidad de sus pensamientos, obscurecida la razón» y en Isaías: «Todos tus hijos serán adoctrinados por el Señor.»

5. Creen algunos que al hombre no le debe ser propuesto para ser creído lo que la razón no tiene capacidad de comprender, porque la divina sabiduría provee a cada uno según su naturaleza. Hemos de demostrar, pues, que también es necesaria al hombre que se le comuniquen por vía de fe verdades que superan la razón. En efecto, nadie tiende a algo por un deseo o inclinación sin que le sea de antemano conocido. Y porque los hombres están ordenados por la Providencia divina a un bien más alto que el que la limitación humana puede gozar en esta vida —como estudiaremos más adelante—, es necesario presentar al alma un bien superior, que trasciende las posibilidades de la razón, para que aprenda a desear y diligentemente a tender a lo que está totalmente sobre la presente vida. Y esto pertenece únicamente a la religión cristiana, que nos ofrece especialmente los bienes espirituales y eternos; por eso en ella se proponen verdades que superan a la investigación racional. La ley antigua, en cambio, que prometía bienes temporales, expuso muy pocas verdades no accesibles a la razón natural. En este sentido se esforzaron por conducir a los hombres, de lo deleitable según los sentidos, a la honestidad, por enseñar que hay bienes superiores a los sensibles, cuyo sabor, mucho más suave, únicamente gozan los virtuosos.

Es también necesaria la fe en estas verdades para tener un conocimiento más verdadero de Dios. Únicamente tenemos conocimiento verdadero de Dios cuando creemos que está sobre todo lo que podemos pensar de él, ya que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre, como más arriba

se dijo. Por el hecho de que se proponga como de fe alguna verdad divina superior a la razón se hace firme en nosotros la opinión de que Dios es superior a todo lo que nosotros podemos pensar.

La represión del orgullo, origen de errores, nos indica una nueva utilidad. Hay algunos que, engreídos con la agudeza de su ingenio, creen que pueden abarcar toda la naturaleza de un ente, y juzgar verdadero todo lo que ven y falso lo que no ven. Para librar, pues, al alma humana de esta presunción y hacerla venir a la humilde investigación de la verdad, fue necesario que se propusieran al hombre, por ministerio divino, ciertas verdades que excedieran plenamente la capacidad de su entendimiento.

Otra razón de utilidad hay en lo dicho por el Filósofo en *Éticos* X: Cierto Simónides, queriendo persuadir al hombre a abandonar el estudio de lo divino y a aplicarse a las cosas humanas, decía que «al hombre le estaba bien conocer lo humano y al mortal lo mortal». Y Aristóteles argumentaba contra él de esta manera: «El hombre debe entregarse, en la medida que le sea posible, al estudio de las verdades inmortales y divinas.» Por eso en *De los animales* XI dice que, aunque sea muy poco lo que captamos de las substancias superiores, este poco es más amado y deseado que todo el conocimiento de las substancias inferiores. Si al proponer, por ejemplo, cuestiones sobre los cuerpos celestes —dice también en *Del cielo y del mundo* II— son éstas resueltas, aunque sea por una pequeña hipótesis, sienten los discípulos una gran satisfacción. Todo esto demuestra que, aunque sea imperfecto el conocimiento de las substancias superiores, confiere al alma una gran perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, a lo menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede comprender por estar fuera de sus posibilidades naturales.

A este propósito dice el Eclesiástico: «Se te han manifestado muchas cosas que están por encima del conocimiento humano.» Y en la epístola a los de Corinto: «Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios; pero Dios nos las ha revelado por su Espíritu.»

Del ente y la esencia, proemio y cap. 1-6.

Proemio. Porque un error pequeño al comienzo viene a ser grande en el fin, según el Filósofo *(De caelo et mundo,* I*)* y el ente y la esencia son lo primero que se concibe por el entendimiento, como dice Avicena en su *Metafísica* (lib. I, cap. VI), para que no se produzca error por ignorancia de estas nociones, debemos declarar, qué significa el nombre de esencia y el de ente, de qué modo se encuentran en las diversas cosas, y cómo se comportan respecto de las determinaciones lógicas, de género, especie y diferencia. Pero como debemos tomar el conocimiento de lo simple a partir del de lo compuesto, y desde lo posterior llegar a lo anterior, para que se haga más apta la enseñanza comenzando por lo más fácil, debemos proceder desde el significado del ente al significado de la esencia.

1. Es necesario saber que, como dice el Filósofo en el libro V de su *Metafísica,* el ente *per se* se puede tomar en dos sentidos: según el primer sentido se divide por los diez géneros; y según el segundo significa la verdad de las proposiciones. La diferencia está en que por el segundo sentido puede ser llamado ente todo aquello sobre lo cual puede formarse una proposición afirmativa, aunque no ponga nada en la realidad. Según este sentido, las privaciones y las negaciones se llaman también entes, y así decimos que la afirmación es opuesta a la negación, y que la ceguera existe en el ojo. Pero según el primer sentido no puede decirse de algo que sea ente, sino que pone algo en la realidad, por lo cual, según este primer sentido, la ceguera y cosas semejantes no son entes. Así pues, el nombre de esencia no se toma del ente dicho según el segundo sentido, pues por este sentido se llama ente a algo que no tiene esencia, como se ve claramente en las privaciones. Por el contrario, la esencia se toma del ente dicho según el primer sentido. Por esto, el Comentarista dice en el mismo lugar:

«Ente, en el primer sentido, es lo que significa la substancia de la cosa.»

Y porque, como se ha dicho, el ente dicho en este sentido se divide en los diez géneros, es necesario que la esencia signifique algo común a todas las naturalezas, según las que los diversos entes se colocan en los diversos géneros y especies, como la humanidad es la esencia del hombre, y lo mismo para otras cosas. Y como aquello por lo cual una cosa se contiene en su género o especie es lo que significamos por la definición que indica qué es la cosa, por esto el nombre de esencia es substituido por los filósofos por el de *quiddidad*, y esto es lo que el Filósofo en el libro VII de su *Metafísica*, frecuentemente llama *quod quid erat esse*, es decir, aquello por lo cual una cosa tiene el que sea algo. También se llama forma, en cuanto la forma significa la perfección o certeza de cada cosa, como dice Avicena en su *Metafísica*, II. Por otro nombre también se llama *naturaleza*, tomando naturaleza en el primero de aquellos cuatro sentidos que Boecio señala en su *De duabus naturis* (cap. 1), a saber, en cuanto se llama naturaleza aquello que de alguna manera es comprendido por el entendimiento; en efecto, nada es inteligible sino por su definición y esencia, y así también dice el Filósofo en el libro V de su *Metafísica*, que toda substancia es naturaleza. Pero el nombre de naturaleza tomada en este sentido parece significar la esencia de la cosa, en cuanto tiene orden u ordenación a su operación propia, puesto que ninguna cosa carece de su propia operación. El nombre de quiddidad se toma de ser lo significado por la definición que dice de algo qué es, pero se dice esencia por razón de que por ella y en ella tiene ser el ente.

2. Porque el ente se dice absoluta y primeramente de la substancia, y secundariamente y en relación a ella del accidente, se sigue que la esencia está propia y verdaderamente en las substancias, mientras en los accidentes está en cierto modo y respectivamente a algo.

Algunas substancias son simples y otras compuestas, y en unas y otras hay esencia, pero en las simples de modo más

verdadero y más noble. En cuanto tienen un ser más noble, son también causa de las compuestas, al menos la substancia primera y simple, que es Dios. Pero como las esencias de tales substancias son para nosotros más ocultas, hay que comenzar por las esencias de las compuestas, de tal modo que la enseñanza se haga más convenientemente al partir de lo más fácil. Así, pues, en las substancias compuestas, es obvio que se da forma y materia como el alma y el cuerpo en el hombre. No puede decirse que a una sola de estas cosas se le llame esencia. En efecto, es evidente que la materia sola no es la esencia, porque la cosa es cognoscible por su esencia, y según ella es puesta en una especie o género; pero la materia no es principio del conocimiento, ni algo se determina según ella en la especie o el género, sino solamente según lo que es algo en acto.

Tampoco la forma sola puede llamarse esencia de la substancia compuesta, aunque quieran algunos afirmarlo. Pues está claro, por lo dicho, que la esencia es lo que significa por la definición de la cosa; pero la definición de las substancias físicas no contiene sólo la forma, sino también la materia; de otro modo no se diferenciarían las definiciones naturales de las matemáticas.

Tampoco puede decirse que la materia, en la definición de la substancia física, ponga algo como añadido a su esencia, o como un ente fuera de su misma esencia o naturaleza, porque este modo es propio de los accidentes, que no tienen esencia perfecta; por lo cual es necesario que reciban en su definición la substancia o el sujeto, que está fuera de su género. Está claro, pues, que la esencia comprende la materia y la forma.

Tampoco puede decirse que la esencia signifique la relación que hay entre la materia y la forma, o algo añadido a ellas, porque esto sería necesariamente un accidente extraño a la cosa, y la cosa no sería conocida por ella, como conviene a la esencia. En efecto, es por la forma, que es el acto de la materia, que algo es determinado, de donde lo que sobreviene al compuesto no da a la materia simplemente el ser en acto, sino el ser en tal acto, como hacen los accidentes, como la blancura

hace una cosa en acto blanca. Por lo cual, cuando se adquiere una forma de este género, no se dice simplemente que la cosa sea producida sino sólo según algo.

Así, pues, resulta que el nombre de esencia en las substancias compuestas significa lo compuesto de la materia y la forma. Y con esta posición están de acuerdo las palabras de Boecio en el comentario *Praedicam*, I, en donde dice que *ousia* significa compuesto; pues *ousia* entre los griegos es lo mismo que esencia para nosotros, como él mismo confiesa en el libro *De duabus naturis;* Avicena dice que la quiddidad de las substancias compuestas es lo mismo compuesto de la forma y de la materia. El Comentarista, sobre el libro VII de la *Metafísica*, dice: «La naturaleza que tienen las especies en las cosas generables, es algo intermedio, es decir, compuesto de materia y forma.» También con esto está de acuerdo la razón, porque el ser de la substancia compuesta no es sólo de la forma ni de la materia, sino del mismo compuesto. La esencia es aquello según lo cual decimos de algo que es. Por lo que es necesario que la esencia, por la que algo es llamado ente, no sea solamente la forma, ni solamente la materia, sino una cosa y otra, aunque la forma sola sea a su modo la causa de tal ser o esencia. (...)

Pero como el principio de individuación es la materia, parece deducirse que la esencia, que comprende en sí la materia y la forma, es sólo particular y no universal. De lo que se deduciría que los universales no tienen definición, ya que la esencia es lo que se significa por la definición. Por esto conviene saber que no se afirma como principio de individuación la materia entendida en cualquier sentido, sino sólo la materia signada. Y llamo materia signada a la que se considera bajo ciertas dimensiones. Esta materia no se pone en la definición del hombre en cuanto hombre; se pondría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera definición. En la definición de hombre entra la materia no signada; pues en esta definición no se pone estos huesos y esta carne, sino huesos y carne, que son materia no signada.

4. Visto lo que significa el nombre de la esencia en las substancias compuestas, queda por ver de qué modo se comporta respecto al género, especie y diferencia. Porque aquello a lo que conviene el ser género, especie o diferencia se predica de la cosa singular signada, es imposible que el carácter de género, especie o diferencia convenga a la esencia en cuanto parte, como se indica con el nombre humanidad o animalidad. Y por esto dice Avicena que la racionalidad no es diferencia, sino principio de diferencia, y por lo mismo la humanidad no es especie, ni la animalidad género. Así, tampoco puede decirse que el género, especie o diferencia convenga a la esencia en cuanto cierta realidad fuera de las cosas singulares, como afirmaban los platónicos, porque entonces el género y la especie no se predicarían de este individuo; pues no puede decirse que Sócrates sea lo que está separado de él, y aquello separado no aprovecha para el conocimiento de la cosa singular signada. Y por esta razón queda claro que el carácter de género, especie o diferencia conviene a la esencia en cuanto significa el todo, como sucede con el nombre de hombre o de animal, según que implícita e indeterminadamente contiene todo lo que hay en el individuo.

La naturaleza o esencia así comprendida puede ser considerada de dos maneras: o bien según su propia naturaleza o modo de ser, y ésta es la consideración absoluta de la misma, y así no se puede decir nada verdadero sobre ella, sino lo que le conviene en cuanto tal, por lo que cualquier otra cosa ajena a ella que se le atribuya es una falsa atribución; por ejemplo, al hombre en cuanto hombre, conviene lo racional y lo animal y las demás cosas que coinciden con su definición. Pero lo blanco o lo negro, o cualquier otra cosa así que no pertenezca a la humanidad, no conviene al hombre en cuanto hombre. Por eso si se preguntase si la naturaleza así tomada puede llamarse singular o plural, hay que afirmar que ni lo uno ni lo otro, porque ambas cosas están fuera del significado de humanidad, y puede ser una y otra. En efecto, si la pluralidad fuese esencial a la humanidad, nunca podría ser una siendo así que es una en cuanto está en Sócrates. De la misma manera, si la

unidad perteneciese efectivamente a la esencia de la humanidad, entonces sería una sola y la misma naturaleza la de Sócrates y la de Platón, y no podría diversificarse en muchos individuos. O bien se la considera de otro modo, según que tiene ser en esto o en aquello, y se predica de ella algo accidentalmente por razón de aquello en lo que existe, como se dice que el hombre es blanco porque Sócrates es blanco, aunque la blancura no convenga al hombre en cuanto que es hombre.

Esta naturaleza tiene, pues, un doble ser: uno en las cosas singulares y otro en el alma, y le convienen a la naturaleza así entendida accidentes según uno u otro modo de ser. Así, en las cosas singulares tiene un ser múltiple, según la diversidad de singulares, y, sin embargo, ninguno de estos accidentes debe atribuirse a la naturaleza en sí, pues, si la consideramos en su propio significado, es decir, absolutamente, resulta falso el decir que la naturaleza del hombre en cuanto tal tiene el ser en este individuo singular. Pues si el ser en este singular conviniese al hombre en cuanto hombre, no existiría nunca fuera de este individuo singular; del mismo modo si conviniese al hombre, en cuanto hombre, no tener ser en un individuo singular nunca el individuo sería hombre. Pero es verdadero afirmar que hombre, en cuanto hombre, no tiene por qué estar en este o en aquel singular. Pues está claro que la naturaleza del hombre, considerada en absoluto, prescinde de cualquier ser, de modo que no se haga determinación de ninguno de ellos; y esta naturaleza así considerada es la que se predica de todos los individuos.

Pero, sin embargo, no puede afirmarse que la razón de universal convenga a la naturaleza así considerada, porque pertenecen a lo universal la unidad y la comunidad. Ni una ni otra convienen a la naturaleza humana según su consideración absoluta, pues si la pluralidad estuviese en el significado del hombre, en donde se encuentra la humanidad se encontraría la pluralidad; y esto es falso, porque en Sócrates no se encuentra ninguna pluralidad, sino que todo lo que existe en él es individual.

Por esta misma razón tampoco se puede decir que el género

se halle en la naturaleza humana según el ser que tiene en los individuos, puesto que no se encuentra la naturaleza humana unificada en los individuos, de tal forma que sea algo único perteneciente a cada uno, lo que se exigiría por la razón de universalidad.

Por lo tanto, hemos de afirmar que la especie se halla en la naturaleza humana según el ser que tiene en el entendimiento. Pues el ser de la naturaleza se halla en el entendimiento abstraído de todas las individualidades y tiene un valor uniforme para todos los individuos que están fuera de la mente, en cuanto esencialmente es la imagen de todos, y esta naturaleza nos llega al conocimiento de todos en cuanto son hombres. Y porque tiene tal relación a todos los individuos, la inteligencia descubre el valor de la especie, y se la atribuye a sí. Por eso dice el Comentarista en *De anima*, I, que el entendimiento forma la universalidad en las cosas, y también dice esto Avicena en su *Metafísica*, VIII.

A la naturaleza humana, según su consideración absoluta, le conviene que se predique de Sócrates, pero la razón de especie no le conviene en esta su consideración absoluta (es decir, en cuanto naturaleza humana), sino que le conviene según los accidentes que siguen a esta naturaleza según el ser que tiene en el entendimiento, y, por tanto, el nombre de especie no se predica de Sócrates de modo que se pueda decir: Sócrates es una especie, lo cual ocurriría necesariamente si la razón de especie conviniera a hombre según su consideración absoluta, es decir, en cuanto hombre, pues todo lo que conviene al hombre en cuanto hombre se predica de Sócrates. Y, sin embargo, conviene al género por sí que sea predicado de Sócrates, puesto que se pone en su definición. Pues la predicación es aquello que se realiza por la acción del entendimiento en cuanto que une o separa, y que tiene como fundamento en la realidad la unidad misma de aquellas cosas, que se predican una de la otra. De donde tenemos que la predicabilidad tiene su razón de ser en el género, perfeccionada por la acción del entendimiento, sin embargo, aquello a que el entendimiento atribuye la determinación de predicabilidad, al componer esto con aquello,

no es la intención misma de género, sino aquello a lo que el entendimiento atribuye la intención de género, como lo que significa con el nombre de *animal*. Así, pues, está claro de qué manera la esencia o la naturaleza se relaciona con la especie; porque la razón de especie no pertenece a aquello que le conviene según su consideración absoluta, ni es de los accidentes que advienen según el ser que tiene fuera del alma, como la cualidad de ser blanco o negro, sino que es de los accidentes que le advienen según el ser que tiene en el entendimiento, y de este modo le conviene el carácter de género o de diferencia.

5. Queda todavía por ver de qué modo está la esencia en las substancias separadas, es decir, en el alma, en las inteligencias y en la causa primera. Y aunque todos los filósofos conceden la simplicidad de la causa primera, algunos intentan, sin embargo, afirmar la composición de materia y forma en las inteligencias y en las almas, de cuya posición se dice que fue autor Avicebrón en su libro *Fontis Vitae*. Pero esto es contrario a lo que dicen los filósofos, porque a estas substancias las llaman separadas, y prueban que están separadas de toda materia, y se demuestra esto principalmente por la facultad de entender que hay en ellas. Vemos, en efecto, que las formas no son inteligibles en acto, sino en cuanto se separan de la materia y de las condiciones de ésta, y no se hacen inteligibles en acto, sino por la virtud de la substancia inteligible, al ser recibidas en ella y ser actuadas por ella. Por lo cual es necesario que en toda substancia inteligible haya una total inmunidad en la materia, de tal manera que ni tenga materia como parte suya, ni tampoco sea como forma impresa en la materia, como sucede en las formas materiales.

Ni se puede decir que no es cualquier materia la que impide la inteligibilidad, sino sólo la materia corpórea. Pues si esto ocurriese sólo en razón de la materia corpórea, como la materia no se llama corpórea sino en cuanto está bajo forma corpórea, sería necesario entonces que la materia pudiese impedir la inteligibilidad por la forma corpórea. Lo que es imposible, porque también la forma corpórea es inteligible en acto, como

lo son otras formas que se abstraen de la materia. Por esto ni en el alma intelectual ni en la inteligencia hay en modo alguno composición de materia y forma, de manera que se comprenda en ellas la materia como en las substancias corporales, sino que en ellas hay composición de forma y de ser. Por ello, en el comentario a la novena proposición del libro *De causis* se dice que la inteligencia tiene forma y ser, y que en ella se entiende por forma la misma quiddidad o esencia simple.

Y se puede ver esto claramente. Pues cuando unas cosas están relacionadas de modo que una es causa de otra, la que tiene razón de causa puede existir sin la otra. Así en la relación entre materia y forma, puesto que la forma da el ser a la materia y por esta razón es imposible que haya materia sin forma; pero no es imposible que haya forma sin materia. En efecto, la forma no tiene, en cuanto forma, dependencia de la materia; pero si se encuentran algunas formas que no pueden existir sino en la materia, esto les ocurre porque están distantes del primer principio, que es el acto primero y puro. Por consiguiente, aquellas formas que están muy cerca del primer principio son formas subsistentes por sí, sin materia. Pues la forma según la totalidad de su género, no necesita de la materia, como se ha dicho, y tales formas son las inteligencias. Por esta razón no es necesario que las esencias o quiddidades de estas substancias sean otra cosa que la forma misma.

Así, pues, en esto defiere la esencia de la substancia compuesta y de la substancia simple, que la esencia de la substancia compuesta no comprende sólo forma, ni sólo materia, y la esencia de la substancia simple es sólo forma. Y de aquí nacen otras dos diferencias. La primera es que la esencia de la substancia compuesta puede entenderse o como todo o como parte, por la designación de la materia, como ya se ha dicho, y por esto no se puede predicar en cualquier sentido la esencia de la cosa compuesta de una cosa compuesta, pues no puede decirse que el hombre sea su propia quiddidad. Pero la esencia de la cosa simple, que es su forma, no puede entenderse sino como todo, puesto que no hay nada en ella excepto la forma que pueda recibir la forma, y, por esto, de cualquier modo que

se tome la esencia de la substancia simple, puede predicarse de ella. Por esto dice Avicena que la quiddidad de la substancia simple es su misma simplicidad, porque no hay nada que la reciba. La segunda diferencia consiste en que las esencias de las substancias compuestas son recibidas en la materia designada, o multiplicadas según la división de la materia, por lo cual pueden algunas ser idénticas en especie y distintas en número. Pero, como la esencia de las cosas simples no es recibida en la materia, no puede haber en ella tal multiplicación, y por esto no conviene que se den varios individuos de una sola especie en estas substancias, pues hay tantos individuos como especies, según dice expresamente Avicena.

Pero, aunque las substancias separadas son formas sin materia, no se da, sin embargo, en ellas simplicidad absoluta, ni son acto puro, sino que tiene mezcla de potencia, y esto es evidente, pues cualquier cosa que no es del significado de la esencia o quididad adviene y entra en composición con la esencia, pues ninguna esencia puede ser entendida sin sus partes componentes. Pero toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda nada de su ser en acto, pues puedo entender qué es el hombre, o qué es el fénix, y, sin embargo, puedo ignorar si tienen ser en la naturaleza de las cosas.

Así, pues, está claro que el ser es distinto de la esencia o quiddidad, a no ser en aquello cuya quiddidad es su propio ser, y esto no puede ser sino lo único y primero, puesto que ninguna cosa puede multiplicarse, sino por la adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género en las especies, o porque la forma sea recibida en distintas materias, como se multiplica la naturaleza de la especie en los distintos individuos, o porque sea una abstracta y otra recibida en un sujeto, como un color separado sería, en virtud de su misma separación, distinto del color no separado. Pero si se supone alguna cosa que sólo sea ser, de modo que su mismo ser subsista, este ser no recibirá adición de diferencia, porque no sería ya ser solamente, sino ser y además alguna forma. Y mucho menos recibirá adición de materia, porque no sería ya ser subsistente, sino material. De donde se deduce que una cosa

tal que sea su propio ser, no puede ser sino única, y, por consiguiente, es necesario que en cualquier otra cosa sea distinto su ser de su quiddidad o naturaleza o forma. Por ello es necesario que en las inteligencias haya ser además de forma, y por esta razón se dice que la inteligencia es forma y ser.

6. Visto esto, está claro de qué modo se encuentra la esencia en las diversas cosas. Según tres modos se encuentra la esencia en las substancias. De un modo tiene esencia Dios, cuya esencia es su mismo ser; y por esto se encuentran algunos filósofos que dicen que Dios no tiene esencia, porque su esencia no es otra cosa que su ser. De aquí se deduce que Dios no está en un género, porque todo lo que está en un género es necesario que tenga quiddidad distinto de su ser. Aunque la quiddidad, o naturaleza del género o de la especie, no se distingue según razón de naturaleza en aquellas cosas cuyo género o especie es, sin embargo, tiene el ser de distinto modo en las diversas cosas. Pero no hay que caer en error, al decir que Dios es solamente ser, como los que dijeron que Dios era el ser universal por el que toda cosa existe formalmente. Pues el ser de Dios es de tal condición que no se le puede hacer adición alguna, de donde por su misma pureza es su ser distinto de todo ser. Por ello, en el comentario de la novena proposición del libro *De causis*, se dice que la individualización de la primera causa, que es ser puro, es por la pura bondad de ella. Pues como en su significado no incluye ninguna adición, el ser común no incluye tampoco ninguna exclusión de adición en su significado, puesto que, si fuera así, no podría concebirse ente alguno en el cual se añadiese algo sobre el ser.

Del mismo modo también, aunque es ser puro, no conviene que le falten todas las perfecciones y noblezas, es decir, que tiene todas las perfecciones que están en todos los géneros, por lo cual se le llama perfecto, como dice el Filósofo y el Comentarista en el libro v de la *Metafísica*. Pero estas perfecciones las tiene de modo superior a las demás cosas, puesto que están en él todas reunidas, y en las otras cosas están diversificadas. Y por eso es por lo que todas esas perfecciones le

convienen como a ser simple, pues si algún ser, por medio de una sola perfección, pudiera verificar las operaciones de todas las perfecciones, tendría en esa sola todas las demás. Así Dios, en su mismo ser, contiene todas las perfecciones.

De una segunda manera se encuentra la esencia en las substancias intelectuales creadas, en las que el ser es otra cosa que su esencia, aunque su esencia exista sin materia. El ser de ellas no es absoluto, sino recibido, y por lo mismo limitado, por ser recibido en la capacidad de la naturaleza. Pero la naturaleza o quiddidad de estas cosas es absoluta, y no recibida en una materia. Y por esto se dice en el libro *De causis* que las inteligencias son limitadas hacia lo superior, pero ilimitadas hacia lo inferior, pues son finitas en cuanto a su ser, que reciben de uno superior, pero no tienen límite inferior, porque sus formas no se limitan a la capacidad de alguna materia que las reciba; y, en tales substancias, como ya se ha dicho, no hay multiplicidad de individuos en una sola especie, a no ser en el alma humana, por causa del cuerpo al que se une. Y, aunque la individuación de ésta dependa ocasionalmente del cuerpo, en cuanto a su incoación, puesto que no adquiere ser individual sino en aquel cuerpo del cual es acto, sin embargo no es necesario que la individuación se pierda al perecer el cuerpo, porque, como tiene un ser absoluto por el cual adquirió el ser individual, aquello por lo que se hizo forma del cuerpo permanece siempre individual. Y por esto dice Avicena que la individuación de las almas y su multiplicación depende del cuerpo, en cuanto a su principio, pero no en cuanto a su fin. (...)

III. LA ANALOGÍA

Quaestiones disp., De veritate, q. 2, a. 11.

Es imposible que algo se predique unívocamente de la criatura y de Dios; pues en todas las cosas unívocas el concepto significado por el nombre es común a todo aquello de que se predica unívocamente; y así las cosas unívocas son en alguna

cosa iguales en cuanto al concepto significado por aquel nombre... Pero la criatura, aunque imita a Dios, no puede alcanzar a que algo le convenga según el mismo concepto en que conviene a Dios.

No puede decirse sin embargo que todo lo que se dice de Dios y de la criatura se predique de modo totalmente equívoco, porque si no se diese alguna conveniencia real de la criatura a Dios, la esencia divina no sería semejanza de las criaturas; y así Dios conociendo su esencia no conocería a las criaturas. Igualmente tampoco nosotros no podríamos alcanzar al conocimiento de Dios a partir de las cosas creadas; ni habría por qué decir de Dios más un nombre que otro de los que convienen a las criaturas; puesto que de las cosas equívocas no importa qué nombre se imponga, por cuanto no se atiende ninguna conveniencia en la realidad.

Por lo cual se ha de decir que el nombre de «ciencia» se predica de la ciencia divina y de la nuestra, ni unívocamente, ni equívocamente, sino según analogía, lo que no es decir otra cosa sino según proporción. Pero la conveniencia según proporción es doble: y según esto se atiende una doble comunidad de analogía. Pues se da cierta conveniencia entre las cosas mismas entre las que se da una mutua proporción por cuanto tienen una determinada distancia u otra habitud mutua, así como lo binario con la unidad, en cuanto es el doble de la misma; pero la conveniencia se atiende también a veces entre dos realidades entre las que no se da proporción, sino más bien una semejanza mutua de dos proporciones, así como lo senario conviene con lo cuaternario por cuanto, así como el seis es el doble del tres, así el cuatro es el doble de dos. La primera conveniencia es de proporción, la segunda de proporcionalidad; por lo que hallamos que algo se dice analógicamente según el modo de esta primera conveniencia de dos cosas, una de las cuales dice habitud a la otra; así como el ente se dice de la substancia y del accidente por la habitud que tienen el accidente y la substancia; y lo sano se dice de la orina y del animal, porque la orina tiene alguna habitud a la salud del animal. Pero a veces se dice algo anológicamente según el segundo

modo de conveniencia; así como el nombre de visión se dice de la visión corporal y de la intelectual, porque así como la vista está en el ojo, así el entendimiento en la mente.

En lo que se dice analógicamente del primer modo, es necesario que exista una determinada habitud entre las cosas a las que es común por analogía; por esta razón es imposible que algo, según este modo de analogía, se diga de Dios y de la criatura; porque ninguna criatura tiene una tal habitud a Dios por la que pueda la perfección divina ser determinada. Pero en el otro modo de analogía no se atiende a ninguna determinada habitud entre las cosas a las que algo es común por analogía; de aquí que según este modo nada impide que algún nombre sea dicho analógicamente de Dios y de la criatura. Sin embargo, esto sucede de dos maneras: pues a veces aquel nombre importa algo en su significado principal, en lo que no puede atenderse a una conveniencia entre Dios y la criatura, ni siquiera en el modo dicho; como es en todos los nombres que se dicen de Dios simbólicamente, como cuando se dice león o sol u otros así, en cuya definición cae la materia que no puede ser atribuida a Dios; pero en otros casos el nombre que se dice de Dios y de la criatura no importa en su principal significado nada en lo que no pueda atenderse el mencionado modo de conveniencia entre la criatura y Dios; y así es todo aquello en cuya definición no se incluye defecto, y que no depende de la materia según su ser, como es el ente, lo bueno, y otros nombres así.

Suma teológica *, I, cuest. 13, a. 5 c.

Es imposible que algo se predique unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto que no adecua la virtud de la causa agente, recibe la semejanza del agente no según la misma razón esencial, sino de un modo deficiente: de modo que lo que en los efectos existe de un modo dividido y múltiple en la causa existe simplemente e idéntico a sí. (...)

---

* Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, tomo I, BAC, Madrid 1947.

Y así cuando el nombre de *sabio* se dice del hombre, de algún modo circunscribe y abarca lo significado: pero no cuando se dice de Dios, sino que deja la cosa significada como no comprendida y como excediendo a la significación del nombre, por lo que es evidente que este nombre *sabio* no se dice de Dios y del hombre según la misma razón o concepto. Y lo mismo en los otros.

Pero tampoco de un modo puramente equívoco, como dijeron otros. Porque según esto, nada se podría conocer de Dios, ni demostrar acerca de él, a partir de las criaturas; sino que siempre se caería en la falacia de la equivocación. Y esto es tanto contra los filósofos, que demostrativamente prueban muchas cosas sobre Dios, como contra el Apóstol, que dice en Rom 1,20: las cosas invisibles de Dios son conocidas por las cosas que han sido hechas, al ser entendidas.

Así, pues, hay que decir que tales nombres se dicen de Dios y de las criaturas según analogía, esto es proporción. Lo cual ocurre de dos maneras: o bien porque muchas cosas dicen proporción a algo uno, así como lo sano se dice de la medicina y de la orina, en cuanto una y otra tiene orden y proporción a la sanidad del animal, de la que es signo o causa; o por cuanto lo uno dice proporción a lo otro, así como sano se dice de la medicina y del animal, porque la medicina es causa de la sanidad que existe en el animal. Y de este modo algunas cosas se dicen de Dios y de las criaturas analógicamente, y no de modo puramente equívoco, ni tampoco unívocamente. Pues no podemos nombrar a Dios sino por las criaturas. Y así todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice según que se da algún orden de la criatura a Dios, como a su principio y causa, en que preexisten por modo excelente todas las perfecciones de las cosas.

Y este modo de comunidad es medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues ni en las cosas que se dicen analógicamente se da un concepto uno, como es en los unívocos; ni totalmente diverso como en los equívocos; sino que el nombre que se dice múltiplemente de esta manera significa diversas proporciones a algo uno; así como lo sano, dicho

de la orina, significa el signo de la sanidad del animal, mientras que dicho de la medicina significa la causa de la misma sanidad.

IV. EL SER SUBSISTENTE ES OMNIPERFECTO

Suma teológica *, I, cuest. 4, a. 2.

Dificultades. Parece que no existen en Dios las perfecciones de todas las cosas. (...)

3. Porque el que vive es más perfecto que lo que sólo existe, y el que sabe lo es más que el que simplemente vive; luego es más perfecto el vivir que el ser y el saber lo es más que el vivir. Si la esencia de Dios es su mismo ser, no puede tener las perfecciones de la vida, de la sabiduría y otras así.

Respuesta. Hay que decir que en Dios existen las perfecciones de todos los entes, y es universalmente perfecto, porque no le falta ninguna perfección que se encuentre en cualquier género, como dice el Comentador, y a esta conclusión se puede llegar desde diversos puntos de vista.

Primero: cuanto hay de perfección en el efecto ha de darse en la causa eficiente, ya con la misma naturaleza, en la causa unívoca, como cuando un hombre engendra a otro hombre, ya de modo más elevado, en el agente equívoco, y así en el sol hay el equivalente de lo producido por su energía. Pues el efecto preexiste virtualmente en su causa agente; y preexistir virtualmente en la causa agente no es según un modo más imperfecto que el que tiene en la cosa causada, sino más perfecto; aunque preexistir en la potencia de la causa material sea un género de existencia más imperfecto que en la cosa causada, debido a que la materia, como tal, es imperfecta, mientras que el agente, en cuanto tal, es perfecto. Si pues, Dios es la primera causa eficiente de todas las cosas, es necesario que preexistan en él las perfecciones de todas de un

---

* Cf Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, tomo I, BAC, Madrid 1947.

modo más eminente; y esto es lo que viene a decir Dionisio cuando escribe hablando de Dios, que *ni es esto ni deja de ser lo otro, sino que lo es todo, porque es causa de todo.*

Segundo: porque si, como hemos dicho, Dios es el mismo ser subsistente, necesariamente tiene en sí toda la perfección del ser. Si por ejemplo, un cuerpo cálido no tiene toda la perfección del calor, esto se debe a que no lo participa en toda su intensidad; pero si existiese un calor subsistente por sí, a éste no le faltaría nada de su intensidad. Si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser, y como la razón de ser va incluida en la perfección de todas las cosas, puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen de alguna manera el ser, síguese que a Dios no puede faltarle la perfección de cosa alguna; y esto lo indicó Dionisio, al decir que Dios *no existe de un modo cualquiera, sino que absolutamente, sin límites y sin oscilaciones, concentra en sí todo el ser;* y después añade que *es el ser de todo lo que subsiste.*

3. En el mismo capítulo dice Dionisio que, si bien en cuanto se distinguen en su concepto esencial el ser es más perfecto que la vida, y la misma vida más perfecta que la sabiduría, no obstante el viviente es más perfecto que el que es sólo ente, porque es también ente, y el que sabe es además ente y viviente. Por tanto, aunque el ser no incluya en sí el vivir y el saber, porque no es necesario que todo lo que participa del ser lo participe omnímodamente, sin embargo el ser de Dios incluye en sí la vida y la sabiduría porque ninguna de las perfecciones del ser puede faltar al que es el ser mismo subsistente.

Suma contra los gentiles *, I, 28.

Aunque los entes que existen y viven son más perfectos que los que sólo son, sin embargo, Dios, que no es otra cosa que su propio ser, es el ente de universal perfección, no faltándole ningún género de nobleza.

---

* Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, tomo I, BAC, Madrid.

En efecto, la perfección de una cosa es proporcionada al ser de la misma; ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría, si no fuera sabio por ella, y así de los otros seres. Por consiguiente, en una cosa según el modo de su grado en el ser es el modo de su perfección: porque se dice que una cosa es más o menos perfecta, según que su ser sea determinado de un modo especial de mayor o menor perfección. Si, por tanto, hay un ente a quien pertenece toda la virtualidad del ser, no puede carecer de perfección alguna que exista en los demás. Pero pertenece al ser con toda su virtualidad lo que es propio del ser, de la misma manera que, si existiese una blancura separada, no podría carecer de lo que es propio de la blancura, pues a un objeto blanco le falta algo propio de esta cualidad por el defecto del sujeto receptor, que la recibe según su modo particular y no conforme a toda la virtualidad de la blancura. Ahora bien, Dios, que es su propio ser, como antes se ha probado, posee el ser con toda su virtualidad. Luego no puede carecer de ninguna de las perfecciones que convengan a cualquier otro ente.

Así como toda bondad o perfección adviene a una cosa en cuando que es, así también toda imperfección le adviene en cuanto de alguna manera no es. Pero Dios, así como posee totalmente el ser, del mismo modo carece de todo no ser; porque una cosa se aleja del no ser en la medida en que es, Dios, por tanto, carece de imperfección. Luego es la universal perfección. Mas aquello que sólo es, no es imperfecto por imperfección del ser absoluto, sino porque no tiene el ser en toda su comprehensión, sino que participa del mismo de modo particular e imperfectísimo.

Suma teológica *, I, cuest. 19, a. 1.

Si hay voluntad en Dios.

(...)

Respuesta. En Dios hay voluntad puesto que en él hay entendimiento, pues la voluntad se sigue del entendimiento. La razón es porque, así como los entes naturales tienen el ser en acto por su forma, así por la forma inteligible existe en acto el entendimiento en cuanto que entiende. Pero obsérvese que cada ente se comporta en orden a su forma natural de modo que cuando no la posee tiende a ella, y cuando la tiene descansa en ella; y lo mismo respecto de cualquier otra perfección que constituya un bien de su naturaleza, y la tendencia al bien en los entes que carecen de conocimiento se llama apetito natural. Así se comporta también la naturaleza intelectual en orden al bien conocido por la forma inteligible, de modo que cuando lo posee descansa en él, y cuando no lo posee tiende a él; y una y otra inclinación pertenecen a la voluntad; y de aquí que en todo el que tiene entendimiento hay voluntad, como en todo el que tiene sentidos hay apetito animal. Por tanto, y porque en Dios hay entendimiento, hay voluntad, y por lo mismo que su entender es su ser, también lo es su querer.

Suma teológica *, I, cuest. 19, a. 2.

Si Dios quiere las cosas distintas de él.

(...)

Respuesta. Dios quiere a sí mismo, y también quiere lo distinto de sí, como se pone de manifiesto por la comparación

* Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, tomo 1, BAC, Madrid 1947.

anterior. Los entes de la naturaleza no sólo tienen inclinación a su propio bien, en orden a adquirirlo cuando no lo poseen y descansar en él cuando lo poseen, sino que tienen también inclinación a difundir a otros su propio bien en cuanto sea posible; por esto vemos que todo agente perfecto y en acto produce lo semejante a él. Luego, en el concepto esencial de la voluntad va incluido que, en la medida de lo posible, comunique a otros el bien que posee; y especialísimamente conviene esto a la voluntad divina, de la que se deriva por semejanza toda perfección. Si, pues, los entes naturales, en cuanto son perfectos, comunican si bien a otros, con mayor razón pertenece a la voluntad divina comunicar por semejanza su bien a los demás en cuanto sea posible. Por consiguiente, Dios se quiere a sí mismo y a lo otro que sí mismo; pero a sí mismo como fin, y a lo otro como ordenado a este fin, por cuanto conviene a la divina bondad que también otros entes participen de la misma.

Suma teológica *, I, cuest. 44, a. 4.

Si Dios es la causa final de todas las cosas.

1. Parece que Dios no es la causa final de todas las cosas. Pues obrar por causa del fin parece ser propio de quien tiene indigencia del fin. Pero Dios de nada es indigente. Luego no le compete obrar por causa del fin.

2. Además el fin de la generación y la forma de lo generado, y el agente, no coinciden numéricamente porque el fin de la generación es la forma de lo generado. Pero Dios es la primera causa agente de todas las cosas. Luego no es la causa final de todas ellas.

3. Todas las cosas apetecen el fin. Pero no todas las cosas apetecen a Dios, puesto que ni siquiera todas las cosas le conocen. Luego Dios no es fin de todas las cosas (...).

* Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, tomo II, BAC, Madrid 1953.

Respuesta: hay que afirmar que todo lo que obra obra por causa de un fin; de otra manera no se seguiría de una acción más esto que aquello, a no ser por azar. Pero el fin del operante y el del que recibe la acción en cuanto tal es el mismo, pero en modo diverso. Pues es uno y lo mismo lo que el agente intenta imprimir y lo que el paciente intenta recibir. Hay algunos entes que a la vez obran y reciben, que son agentes imperfectos; y a éstos les conviene el intentar recibir algo incluso en su actividad. Pero al primer agente, que es sólo agente, no le conviene obrar por la adquisición de fin alguno, sino que intenta sólo comunicar su perfección, que es su bondad; y cada criatura intenta conseguir su perfección, que es una semejanza de la perfección y bondad divina. Así pues, la bondad divina es el fin de todas las cosas.

1. A lo primero hay que decir que obrar por indigencia no es sino propio del agente imperfecto, naturalmente inclinado a obrar y a recibir. Pero esto no compete a Dios; por esto él solo es máximamente liberal, porque no obra por causa de su utilidad, sino sólo por su bondad.

2. A lo segundo hay que decir que la forma de lo generado no es el fin de la generación sino en cuanto es semejanza de la forma del generante que intenta comunicar su semejanza; de otro modo la forma de lo generado sería más noble que el generante por ser el fin más noble que lo que al fin se ordena.

3. A lo tercero hay que decir que todas las cosas apetecen a Dios como fin, al apetecer cualquier bien, ya sea con apetito intelectual, ya sensible, ya natural, que se da sin conocimiento; porque nada dice razón de bueno y apetecible, sino según que participa de la semejanza divina.

VI. LA DEPENDENCIA SIGUE A LA PARTICIPICIÓN

Suma teológica *, I, cuest. 44, a. 1.

Dificultades. Parece que no es necesario que todo ente sea creado por Dios.

1. Pues nada impide que exista una cosa sin tener lo que no es de su concepto esencial, como el hombre sin lo blanco. Pero la relación de lo causado a su causa no parece que sea del concepto esencial del ente, porque algunos entes pueden ser entendidos sin tal relación. Luego pueden existir sin ella, y nada impide que algunos entes existan sin ser creados por Dios (...)

Respuesta. Es necesario decir que todo ente de cualquier modo que sea, procede de Dios. Pues, si algo es inherente en algún sujeto por participación, es necesario que sea causado en él por aquello a lo que conviene esencialmente. Se ha puesto antes de manifiesto (q. 3, a. 4), al tratar de la simplicidad divina, que Dios es el mismo ser por sí subsistente; y de nuevo se ha manifestado (q. 11, a. 3 y 4) que el ser subsistente no puede ser sino único. (...) Resta pues que todas las otras cosas distintas de Dios no son su ser, sino que participan del ser. Así pues es necesario que todas las cosas que se diversifican según su diversa participación en el ser, de modo que sean más o menos perfectamente, sean causadas por el único ente primero, que perfectísimamente es. Por lo que Platón dijo que necesariamente hay que afirmar la unidad antes que toda multitud; y Aristóteles que lo que es máximamente ente y máximamente verdadero es causa de todo ente y de toda verdad.

A lo primero se responde que aunque la relación a la causa no entra en la definición del ente que es causado, sin embargo, se sigue de lo que pertenece a su concepto esencial; porque se sigue de que algo sea ente por participación el que sea ente

* Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, tomo II, BAC, Madrid 1953.

causado por otro. Por lo que tal ente no puede ser sin ser causado. Y porque el ser causado no es simplemente del concepto esencial del ente, por esto hallamos algún ente no causado.

Suma contra los gentiles *, I, 26.

Con la doctrina anterior se refuta el error de quienes afirmaron que Dios no es sino el ser formal de todas las cosas.

El ser formal se divide en ser substancial y accidental. Pero el ser divino no es el ser de la substancia ni tampoco del accidente, como se probó. Luego es imposible que Dios sea el ser por el que cada cosa se constituye formalmente en ente.

Las cosas no se distinguen entre sí por lo que tienen de ser, pues en esto convienen todas. Luego, si las cosas se diferencian entre sí, es preciso o que el ser tal se especifique por algunas diferencias añadidas, de modo que a la diversidad de cosas corresponda un ser específicamente diverso, o que las cosas se diferencien porque el ser se comunique a naturalezas específicamente diversas. Lo primero es imposible, porque al ente nada se le puede añadir conforme añadimos la diferencia al género, como se dijo. Luego, sólo resta que las cosas se diferencien porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser diversamente. Mas el ser divino, por ser su propia naturaleza, no puede componerse con ninguna, como se demostró. Pues si el ser divino fuera el ser formal de todo, sería necesario resolver todo en la unidad absoluta.

El principio es por naturaleza anterior a lo principiado. Pero en algunas cosas se da un cuasi principio de su ser; pues se dice que la forma es principio del ser; y que el agente da el ser actual a algunas cosas. Luego, si el ser divino es el ser en todas las cosas, síguese que Dios, que es su propio ser, tendrá alguna causa; y dejará necesariamente de existir por sí mismo.

Pero tal conclusión es contraria a lo probado antes.

---

* Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, tomo I, BAC, Madrid.

Lo que es común a muchos entes es algo que no está fuera de ellos sino conceptualmente. «Animal», por ejemplo, es algo que no existe fuera de Sócrates, Platón u otros animales, sino en el entendimiento que aprehende la forma de animal despojada de todas las notas individuantes y especificantes; el hombre es quien verdaderamente es animal; de lo contrario se seguiría que en Sócrates y Platón habría muchos animales, es decir, el mismo animal común, y el hombre común, y el mismo Platón. Mucho menos, pues, es algo el mismo ser común, sino es sólo conceptualmente, fuera de las cosas existentes. Si, pues, Dios es el ser común no será más que un ser conceptual. Pero se ha probado que Dios es algo que existe no sólo en el entendimiento sino también en la realidad (cap. 23). No es Dios, por lo tanto, el ser común de todas las cosas.

La generación, propiamente hablando, es camino hacia el ser; y la corrupción, hacia el no ser; la forma, en efecto, no es término de la generación, y la privación no es término de la corrupción, sino porque la forma produce el ser y la privación el no ser. Admitido que una forma no produce el ser, no se diría que es engendrado lo que recibiera tal forma. Si, pues, Dios es el ser formal de todas las cosas, hay que concluir que es término de una generación. Y esto es falso, por ser Dios eterno, como antes se ha demostrado (cap. 15).

Además, resulta que el ser de cada cosa será eterno. Luego, no habrá ni generación ni corrupción. Porque, si existe, es necesario que, existiendo antes que una cosa, se reciba de nuevo. Luego, o será anterior a algo existente o no lo será en absoluto. En el primer caso, como el ser de todos los existentes es único, según la citada opinión, resultará que al ser engendrada una cosa no recibirá un nuevo ser, sino un nuevo modo de ser; y esto no es generación, sino alteración. Pero si de ningún modo existía antes, se seguirá que se ha hecho de la nada; lo cual es contrario a la razón de generación. Luego, esta opinión destruye totalmente la generación y la corrupción. Lo que manifiesta su imposibilidad.

La Sagrada Escritura reprueba también este error, al afirmar que Dios «es excelso y sublime», como se dice en Isaías,

y que está «sobre todo ser», como encontramos en la carta a los Romanos. Si Dios, en efecto, es el ser de todos los seres, es algo de todos y no sobre todos.

Los que defienden este error caen en la misma sentencia que los idólatras, que pusieron «a los árboles y a las piedras el incomunicable Nombre», es decir, el de Dios, como se dice, en efecto, en el libro de la Sabiduría. Si, en verdad, Dios es el ser de todo ser, no se dice con más propiedad que «la piedra es ser que la piedra es Dios».

Cuatro son, por otra parte, las causas que parece han favorecido este error. La primera es la interpretación torcida de ciertas autoridades. Se encuentra, en efecto, escrito por Dionisio, en el libro *De la jerarquía celeste*, que «el ser de todas las cosas es la sobreesencial divinidad». Y de aquí quisieron deducir que el mismo ser formal de todos los seres era Dios, no dándose cuenta de que esta interpretación no puede estar de acuerdo con el significado de las mismas palabras. En efecto, si la divinidad es el ser formal de todo, no estaría sobre todo, sino más bien sería algo de todos. Por lo tanto, cuando afirma que la divinidad está «sobre» todo, enseña que por su misma naturaleza es un ser distinto de todos y colocado por encima de todos. Si dice, por otra parte, que la divinidad es el ser de todas las cosas, muestra que se encuentra en todas las cosas una cierta semejanza con el ser divino. Además, excluyendo precisamente esta interpretación torcida, dice más claramente que «entre Dios y los otros seres no hay punto de contacto ni mezcla alguna, como la hay entre el punto y la línea o la figura del sello y la imagen grabada en la cera».

La segunda causa que les impulsó a este error fue un raciocinio defectuoso. En efecto, como lo que es común se especifica e individualiza por adición, juzgaron que el ser divino, que no admite adición alguna, no era un ser propio, sino el ser común de todo; sin tener en cuenta que lo común o universal no puede existir sin adición, aunque lo consideremos sin ella; por ejemplo, el animal no puede existir sin la diferencia de «racional» o «irracional», no obstante se le conciba sin estas diferencias. También, aunque lo universal se conciba

sin adición, sin embargo, no se concibe sin receptividad de adición: porque, si a «animal» no pudiese añadirse diferencia alguna no existiría el género; y lo mismo puede decirse de todos los otros nombres.

Ahora bien, el ser divino no sólo existe sin adición conceptual sino también sin adición en la realidad; y no sólo sin adición, sino también sin receptividad de adición. Y, en consecuencia, porque no recibe ni puede recibir adición, se puede concluir con más firmeza que Dios no tiene un ser común, sino propio. Por eso su propio ser se distingue de los demás en que nada se le puede añadir. De aquí que el Comentador, en el libro *De las causas*, dice que la causa primera, por la misma pureza de su bondad se distingue, y, en cierto modo se individualiza, respecto de los otros.

La tercera causa que les condujo a este error fue la consideración de la simplicidad divina. Porque Dios está en la cumbre de la simplicidad, creyeron que lo que queda al término de la resolución que obramos nosotros es Dios, siendo como lo más simple, pues no se ha de ir hasta lo infinito en la composición de nuestros propios elementos. Pero también hay en esto un defecto de raciocinio, ya que no han tenido en cuenta que el elemento más simple de nuestro ser no es una cosa completa, sino una parte del ente. En cambio la simplicidad divina se atribuye a Dios como a ser perfectamente subsistente.

La cuarta causa que les pudo conducir a error es el modo de hablar por el que decimos que «Dios existe en todas las cosas». No consideraron que no está como formando parte de la cosa, sino como causa sin la cual no se da ningún efecto. No decimos, en efecto, con el mismo sentido, que la forma está en el cuerpo y que el marino está en la nave.

Suma contra los gentiles *, IV, 11.

Ahora debemos tomar como punto de partida (cap. precedente, fin) que en las cosas hay diversos modos de emanación, correspondientes a la diversidad de naturalezas, y que, cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana.

Ahora bien, en la creación ocupan el último lugar los cuerpos inanimados, y en ellos no se dan otras emanaciones que las producidas por la acción de unos sobre otros. Así vemos que del fuego nace el fuego cuando éste altera un cuerpo extraño convirtiéndolo a su especie y cualidad.

Pero entre los grupos animados ocupan el lugar próximo las plantas, en las cuales la emanación ya procede de dentro, puesto que el humor interno de la planta se convierte en semilla, y ésta, confiada a la tierra, se desarrolla en planta (y esto es ya un primer grado de vida, pues son vivientes los seres que se mueven a sí mismos para obrar; en cambio, los que no tienen movimiento interno carecen en absoluto de vida. Y un indicio de vida en las plantas es que lo que hay en ellas tiende hacia una forma determinada). No obstante, la vida de las plantas es imperfecta, porque, aunque la emanación proceda en ellas del interior, sin embargo lo que emana, saliendo poco a poco de dentro, acaba por convertirse en algo totalmente extrínseco. Pues el humor del árbol, saliendo primeramente de él, se convierte en flor, y después en fruto, separado de la corteza del árbol, pero sujeto a él; y llegando a su madurez se separa totalmente del árbol y, cayendo en tierra, produce por su virtud seminal otra planta. Reflexionando atentamente se verá que el principio de esta emanación proviene del exterior, puesto que el humor interno del árbol se toma mediante las raíces de la tierra, de la cual recibe la planta su nutrición.

---

* Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, tomo II, BAC, Madrid.

Hay otro grado de vida, superior al de las plantas y correspondiente al alma sensitiva, cuya propia emanación, aunque comience en el exterior, termina interiormente, y, a medida que avanza la emanación, penetra en lo más íntimo. Por ejemplo, lo sensible imprime exteriormente su forma en los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación y después al tesoro de la memoria. Sin embargo, en cada proceso de esta emanación, el principio y el término obedecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva vuelve sobre sí misma. Luego este grado de vida es tanto más alto que el de las plantas cuanto más íntima es la operación vital; sin embargo, no es una vida enteramente perfecta, porque la emanación pasa siempre de uno a otro.

Y el grado supremo y perfecto de vida corresponde al entendimiento, porque éste vuelve sobre sí mismo y puede entenderse. No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues, aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible, como consta por lo dicho (II, cap. 60). Por esto la vida intelectual de los ángeles, cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse —porque se conoce a sí mismo—, es más perfecta (ibid, cap. 96ss.). A pesar de ello, su vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la idea entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo, no es su propia substancia, puesto que en ellos no se identifican el entender y el ser, según consta por lo dicho (ibid, cap. 52). Luego la última perfección de vida corresponde a Dios en quien no se distinguen el entender y el ser como antes se demostró (I, cap. 45); y así es preciso que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia.

Y llamo «idea entendida» a lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida. Idea que, en nosotros, ni se identifica con la cosa que entendemos ni con la substancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido concebida en el entendimiento y expresada por las

palabras; por eso, la idea entendida se llama «verbo interno», que es expresado por el verbo externo. Y se ve ciertamente que dicha idea no se identifica en nosotros con la cosa entendida, porque no es lo mismo entender la cosa que entender su idea, lo cual hace el entendimiento cuando vuelve sobre su operación; de aquí que unas ciencias traten de las cosas y otras de las ideas entendidas. Y que la idea entendida tampoco se identifica con nuestro entendimiento lo vemos porque el ser de ella consiste en su intelección; en cambio el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender.

Luego, como en Dios se identifican el ser y el entender, idea entendida y entendimiento son en él una misma cosa. Y como entendimiento y cosa entendida se identifican también en él, porque, entendiéndose a sí entiende todo lo demás, según se demostró en el libro primero (cap. 49), resulta, pues, que en Dios, al entenderse a sí mismo el entendimiento, la cosa que se entiende y la idea entendida son lo mismo.

Considerando todo esto, podemos ahora concebir de algún modo cómo hay que entender la generación divina. (...)

Y debe exponerse de este modo: Consta, por lo expuesto en el primer libro (cap. 47, que Dios se entiende a sí mismo. Mas lo entendido, en cuanto tal, debe estar en quien lo entiende, porque entender es aprehender una cosa con el entendimiento. Por eso, incluso nuestro entendimiento, al entenderse, está en sí mismo, no sólo como identificado con su esencia, sino también como aprehendido. Luego, es preciso que Dios esté en sí mismo como está lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es la idea o verbo. Luego, en Dios al entenderse a sí mismo, está el Verbo de Dios, como Dios entendido, tal como la idea de piedra, que está en el entendimiento, es la piedra entendida.

VIII. EL ALMA INTELECTIVA, FORMA DEL CUERPO

Suma teológica * I, cuest. 76, a. 1.

Respuesta. (...) Si quiere alguien sostener que el alma intelectiva no es la forma del cuerpo, tendrá que encontrar el modo de explicar como esta operación de entender es la operación de este hombre concreto: cada uno experimenta ser él mismo quien entiende. Tres modos hay, según el Filósofo, de atribuir la operación a algo. Así se dice de una cosa que mueve u opera, ya sea con todo su ser, ya sea mediante una parte, así como el hombre ve por sus ojos; ya sea por medio de algo accidental, como si dijéramos que lo blanco edifica por acaecer que es blanco el constructor. Cuando decimos que Sócrates o Platón entienden, no se lo atribuimos accidentalmente, porque se lo atribuimos en cuanto que son hombres, lo que se dice de ellos esencialmente. Por tanto, o bien es necesario sostener que Sócrates entiende mediante todo su ser, y esto es lo que afirma Platón al suponer que el hombre es el alma intelectiva, o bien que el entendimiento es una parte de Sócrates. Lo primero, como ya anteriormente hemos demostrado, es inadmisible, porque uno mismo es el hombre que simultáneamente percibe, entiende y siente; y puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre. De donde se sigue que el entendimiento por el que Sócrates entiende es una parte de Sócrates, y de manera que esté unido de algún modo a su cuerpo

Esta unión, según Averroes, se verifica por medio de la especie inteligible que tiene un doble sujeto: el entendimiento posible y las imágenes existentes en los órganos corporales. Así, la especie inteligible pone en conexión el entendimiento posible y el cuerpo de tal o de cual hombre. Pero esta conexión o enlace no basta para que la acción del entendimiento sea acción de Sócrates; cosa fácil de comprender por comparación con lo

* Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, tomo IV, BAC, Madrid.

que ocurre en los sentidos, de los que parte Aristóteles para el estudio del entendimiento. En efecto, según el Filósofo, las imágenes sensibles son respecto al entendimiento lo que los colores con respecto a la vista. Por tanto, al modo como las especies de los colores existen en la vista, así las especies de las imágenes sensibles en el entendimiento posible. Pero es evidente que por el hecho de que existan en la pared los colores, cuyas imágenes se hallan en la vista, no se atribuye a la pared la acción de ver, puesto que nadie dice que la pared vea, sino que es vista. Luego, del hecho de que las especies de las imágenes sensibles existan en el entendimiento posible, no se sigue que Sócrates, cuyas son las imágenes, entienda, sino que él o sus imágenes son entendidas.

Algunos prefieren decir que el entendimiento se une al cuerpo como su motor: y de este modo, del entendimiento y el cuerpo se forma algo uno, lo que permite atribuir la acción del entendimiento al todo. Pero esto es insostenible por múltiples razones. En primer lugar, porque el entendimiento no mueve al cuerpo sino por medio del apetito sensitivo, cuyo movimiento presupone la acción del entendimiento. No entiende Sócrates porque es movido por el entendimiento, sino que, al contrario, es movido por el entendimiento porque entiende. En segundo lugar, porque, como Sócrates es un individuo dentro de una naturaleza cuya especie una es compuesta de materia y forma, síguese que el entendimiento sería extríneco a su esencia; y de este modo el entendimiento se compararía con todo Sócrates como el motor con el móvil. Pero entender es una acción de las que permanecen en el agente, y no de las que pasan a otra realidad, como la de calentar. Por consiguiente, la acción de entender no podría atribuirse a Sócrates por el hecho de ser movido por el entendimiento. En tercer lugar, porque la acción del motor nunca es atribuida al móvil más que en calidad de instrumento, como se atribuye a la sierra la acción del carpintero. Si, pues, el entender se atribuye a Sócrates porque es acción de su motor, síguese que se le atribuye en calidad de instrumento. Y esto se opone a lo que afirma el Filósofo, para quien la acción de entender no se realiza mediante ningún ins-

trumento corpóreo. En cuarto lugar, porque si bien la acción de una de las partes se atribuye al todo, como al hombre la de ver, nunca, sin embargo, se atribuye a otra de las partes, a no ser accidentalmente; no decimos que las manos vean por el hecho de que vean los ojos. Luego, si del entendimiento y de Sócrates se forma un todo del modo dicho, la acción del entendimiento no puede ser atribuida a Sócrates. Y si Sócrates fuese un todo formado por la unión del entendimiento con las demás cosas que integran a Sócrates, pero el entendimiento no se une a ellas más que como motor, se seguiría que Sócrates no es algo uno en sentido simple y absoluto, ni, por consiguiente ente, ya que cada cosa es ente del modo que es una.

No queda sino la solución de Aristóteles: que cada hombre entiende porque su forma es el principio intelectivo. Por la misma operación del entendimiento se demuestra, pues, que el principio intelectivo se une al cuerpo como su forma.

Y esto mismo puede deducirse analizando la naturaleza de la especie humana. En efecto, la naturaleza de cada ente se manifiesta por su operación. La operación propia del hombre, en cuanto hombre, es la de entender, ya que por ella es superior a todos los demás animales. De aquí que Aristóteles haga consistir en ella, como en la más propia del hombre, su última felicidad. Por tanto, es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de esta operación. Ahora bien, a los entes les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es necesario que el principio intelectivo sea la forma propia del hombre.

Adviértase, sin embargo, que cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepuja por su operación y su facultad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades elementales. Y cuanto mayor es la nobleza de las formas, tanto más sobrepuja su virtud a la de la materia elemental; y así el alma vegetativa sobrepuja a la forma de un metal, y el alma sensitiva a la vegetativa. Pero el alma humana es la más noble de todas las formas. Por eso de tal modo excede su poder al de la ma-

teria corporal, que tiene una facultad y operación en la que no participa en modo alguno la materia corporal. Y a esta facultad llamamos entendimiento.

Téngase en cuenta que, si alguien supone que el alma está compuesta de materia y forma, no puede de ningún modo afirmar que sea forma del cuerpo. Porque como la forma es acto y la materia es ente en pura potencia, lo compuesto de materia y forma no puede ser en su total entidad forma de otra cosa. Y si lo fuese por alguna de sus partes, lo que es forma sería el alma, y lo por ella informado sería, como ya dejamos dicho, «lo primeramente animado».

IX. CUESTIONES SOBRE LA DOCTRINA DE LA ILUMINACIÓN

Suma teológica *, I, cuest. 84, a. 5.

Dificultades. Parece que el alma intelectiva no conoce las cosas materiales en las razones eternas.

1. Aquello en lo que se conoce una cosa es antes y mejor conocido que ella. Pero el alma intelectiva del hombre, en el estado de la vida presente, no conoce las razones eternas, puesto que no conoce a Dios mismo, en quien estas razones existen, sino que, como dice Dionisio, «se une a él como lo que es desconocido». Luego, el alma no conoce las cosas en las razones eternas.

2. Dice el Apóstol que «lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las criaturas». Pero entre lo invisible de Dios están las razones eternas. Luego, las razones eternas se conocen por medio de las criaturas materiales y no al contrario.

3. Las razones eternas no son otra cosa que las ideas: pues dice Agustín que las ideas son «las razones inmutables de las cosas que existen en la mente divina». Luego, decir que el

* Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, tomo IV, BAC, Madrid.

alma intelectiva conoce todas las cosas en las razones eternas, es renovar la doctrina de Platón, según el cual toda ciencia procede de las ideas.

Por otra parte, dice Agustín: «Si nosotros dos vemos que es verdad lo que tu dices, y los dos vemos que es verdad lo que yo digo, ¿dónde, pregunto, lo vemos? Ciertamente ni yo en ti ni tú en mí, sino ambos en la verdad inmutable superior a nuestras mentes.» Mas la verdad inmutable se contiene en las razones eternas. Luego, el alma intelectiva conoce toda verdad en las razones eternas.

Respuesta. Como dice Agustín: «Si los llamados filósofos han dicho alguna verdad en armonía con nuestra fe, debemos reivindicarla para nuestro uso, como de injustos poseedores; pues hay en las doctrinas de los gentiles ciertas fábulas supersticiosas que debe evitar todo cristiano que proceda del paganismo.» Por eso el propio Agustín, imbuido en las doctrinas de los platónicos, recogió cuanto en ellas halló conforme con la fe y corrigió lo que era contrario a ella. Platón afirmaba, como hemos dicho, que las formas de las cosas que llamó «ideas», subsisten separadamente de la materia, y que por participación en las ideas nuestro entendimiento conoce las cosas; de modo que, como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce por participación de la misma idea. Pero como parece contrario a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de éstas, por sí mismas y sin materia, como sostenían los platónicos, que afirmaban según dice Dionisio, que «la vida en sí y la sabiduría en sí son substancias creadoras», por eso Agustín admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, en conformidad con las cuales todas las cosas han sido hechas, y conforme a las cuales conoce las cosas el alma humana.

Al preguntarnos, por tanto, si el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, debemos responder que de dos maneras se dice que una cosa es conocida en otra. O como

en objeto ya conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. Y de este modo no puede el alma en el presente estado de vida ver las cosas en las razones eternas; así conocen las cosas los bienaventurados que ven a Dios y todo en Dios. Puede también una cosa ser conocida en otra como en su principio de conocimiento: y así decimos que vemos en el sol lo que vemos mediante su luz. En este sentido, hay que afirmar que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación conocemos. Pues la misma luz intelectual que existe en nosotros no es sino cierta semejanza participada de la luz increada, en la que están contenidas las razones eternas. Por esto escribe el Salmista: «Muchos dicen, ¿quién nos muestra los bienes?» A lo que responde: «Sellada está, Señor, sobre nosotros la luz de tu rostro», es decir, en virtud del sello de la luz divina en nosotros se nos dan a conocer todas las cosas.

Sin embargo, como además de la luz intelectual necesitamos, para conocer las cosas materiales, de las especies inteligibles, que nos vienen de los objetos mismos, síguese que no conocemos las cosas materiales por la sola participación de las razones eternas, al modo como decían los platónicos que la participación de las ideas es suficiente para tener ciencia. Por ello dice Agustín: «¿Acaso porque los filósofos demuestren palmariamente que todo lo temporal fue hecho en virtud de las razones eternas, han podido ver en ellas, o deducir de ellas, cuántas son las especies de animales y cuáles los principios germinales de cada uno? ¿No acudieron más bien a la historia de lugares y épocas?»

Y que Agustín no entendió que todas las cosas nos son conocidas «en las razones eternas o en la verdad inmutable» en el sentido de que viésemos las mismas razones eternas, está claro por lo que en otra parte dice: «No toda ni cualquier alma racional es considerada apta para esta visión» —es decir, las de las razones eternas—, «sino la que fuere santa y pura».

Quaestiones disp., De spiritualibus creaturis, q. un., a. 10.

Si el entendimiento agente es único para todos los hombres.

(...)

8. Dice Agustín en el lib. 83 de las *Cuestiones* (cuest. 9, al principio): todo lo que alcanza el sentido corporal es cambiante sin intermisión. Pero no puede ser aprehendido lo que se muda sin intermisión alguna. Así pues, no tiene que ser esperada de los sentidos del cuerpo la sinceridad de la verdad. Y añade después: no hay nada sensible que no tenga algo de semejante a lo falso, de modo que no pueda ser confundido. Así pues, y puesto que nada puede percibirse, si no es discernido de lo falso, no hay juicio sobre la verdad que consista en los sentidos. Así pues, prueba que no podemos juzgar por las cosas sensibles acerca de la verdad, tanto por razón de que son mudables, como porque tienen algo de semejante a lo falso. Pero es también algo que conviene a toda criatura. Luego, no podemos juzgar de la verdad por nada creado. Pero juzgamos de la verdad según el entendimiento agente, luego, éste no es algo creado.

Respuesta: (...)

8. Juzgar de la verdad por medio de algo se dice en dos sentidos. O bien como medio, así como juzgamos de la verdad de las conclusiones por los principios y de las cosas reguladas por su regla o norma, y en este sentido proceden los argumentos que da Agustín. Pues lo que es mudable y lo que es a semejanza de otra cosa no puede ser norma infalible de verdad. De otro modo se dice que juzgamos por algo sobre alguna verdad refiriéndonos a la facultad o virtud de juzgar; y de este modo juzgamos sobre la verdad por el entendimiento agente.

Sin embargo, para investigar más profundamente la intención de Agustín y qué es lo verdadero acerca de esto, hay que tener en cuenta que algunos filósofos antiguos, que no reco-

nocían otra facultad cognoscitiva fuera de los sentidos, ni otros entes más que los sensibles, dijeron que no podemos tener certeza alguna sobre la verdad; y esto por dos razones. En primer lugar, porque afirmaban que lo sensible siempre está en devenir, y que nada hay estable en las cosas. En segundo lugar, porque vemos que algunos juzgan diversamente acerca del mismo objeto, así de un modo juzga el que está en vigilia que el que sueña; y diversamente el sano que el enfermo. Y no puede tomarse algo por lo que se discierna quién de ellos juzga más verdaderamente, porque cada uno tiene una semejanza de verdad. Y éstas son las dos razones que Agustín aduce, y por las que los antiguos dijeron que la verdad no puede ser conocida por nosotros.

Por lo que Sócrates, desesperando de alcanzar la verdad de las cosas, se dedicó totalmente a la filosofía moral. Platón, su discípulo, consiente con los antiguos filósofos en que lo sensible está siempre en cambio y flujo, y que el sentido no tiene acerca de lo sensible un juicio cierto sobre las cosas; para establecer la certeza de la ciencia, afirmó, por una parte, las especies de las cosas separadas de lo sensible e inmutables, sobre las que afirmó que era la ciencia, por otra parte, puso en el hombre una virtud cognoscitiva superior al sentido, a saber, la mente o entendimiento, que dijo que era iluminada por cierto superior sol inteligible, así como la vista es iluminada por el sol visible.

Pero Agustín, habiendo seguido a Platón cuanto lo permitía la fe católica, no afirmó que las especies de las cosas eran por sí subsistentes, sino que en su lugar puso las razones de las cosas en la mente divina, y sostuvo que por ellas juzgamos sobre las cosas según el entendimiento iluminado por la luz divina: pero no de manera que veamos las mismas razones divinas, pues esto sería imposible, a no ser que viésemos la esencia de Dios; sino según que aquellas razones supremas imprimen en nuestras mentes. Y así también Platón dijo que las ciencias eran sobre las especies separadas, no porque éstas mismas fuesen vistas; sino según que nuestra mente, participando de ellas, tiene ciencia de las cosas. Por lo que en cierta glosa, sobre

aquello del salmo 11: *Han sido disminuidas las verdades por los hijos de los hombres*, se dice que, al modo como en muchos espejos se reflejan muchas imágenes de un mismo rostro, así resultan muchas verdades en nuestras mentes procedentes de una sola verdad primera.

Pero Aristóteles *(De Anima*, II) procedió por otro camino. Pues, en primer lugar, pone de manifiesto, de múltiples modos, que en lo sensible hay algo estable. En segundo lugar, muestra que el juicio del sentido es verdadero acerca de los sensibles propios, pero se engaña acerca de los sensibles comunes, y todavía más acerca de los sensibles *per accidens*. En tercer lugar, afirma que por encima de los sentidos está la virtud intelectiva, que juzga sobre la verdad, no por algunos inteligibles que existan fuera del alma, sino por la luz del entendimiento agente, que hace los inteligibles. Y no importa mucho el que se diga que de Dios participan los mismos inteligibles, o bien que de él se recibe la luz que hace los inteligibles.

X. LA EXPERIENCIA DE LO ESPIRITUAL

Quaestiones disp., De veritate, q. X, a. 8.

1. Se pregunta si la mente se conoce a sí misma por su esencia, o por alguna especie. Porque como dice el Filósofo en *De anima*, III, el entendimiento nada entiende sin imágenes. Pero de la misma esencia del alma no puede recibirse imagen alguna. Es necesario, pues, que nuestra mente se entienda a sí misma por alguna otra especie abstraída de las imágenes. (...)

Por el contrario: toda especie por la que nuestra alma entiende es abstraída de lo sensible. Pero de ningún sensible puede el alma abstraer su quiddidad. Luego el alma no se conoce a sí misma por una semejanza o especie.

Respuesta: Hay que decir que la cuestión de si algo se conoce por su esencia puede entenderse en dos sentidos. De

una manera refiriendo «por su esencia» a la misma cosa conocida, de modo que entendamos que es conocido por su esencia aquello cuya esencia conocemos, mientras que no es conocido por su esencia aquello de lo que se conocen sólo sus accidentes. De otra manera podemos referirnos a aquello por lo que es conocido algo; y en este sentido decimos que algo es entendido por su esencia, cuando su misma esencia es el medio por el que es conocida; nos preguntamos aquí si nuestra alma se entiende a sí misma por su esencia, entendiendo la cuestión en este segundo sentido.

Para poner en claro esto hay que notar que puede tenerse por cada uno, un doble conocimiento acerca del alma, como dice Agustín en *De Trinit*, IX, (cap. 6). Un conocimiento, por el que el alma de cada uno se conoce sólo en cuanto a lo que le es propio; y otro por el que se conoce lo que es común a todas las almas. Este conocimiento que se tiene universalmente de toda alma es el de su naturaleza; mientras el conocimiento que alguien tiene de su alma, en cuanto a lo que le es propio, es un conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo; por lo que por este conocimiento se sabe que el alma existe, así como alguien percibe que tiene alma; mientras por el otro conocimiento se sabe lo que es el alma y lo que le conviene esencialmente.

Así, en lo referente al primer conocimiento hay que distinguir, pues algo puede conocerse habitualmente o actualmente. En cuanto al actual conocimiento, por el que alguien considera en acto que tiene alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Pues alguien percibe que tiene alma, y que vive, y que es, en cuanto percibe que siente y entiende, y que ejercita las operaciones de este género de vida; por lo que dice el Filósofo en *Ética*, IX, (cap. 9): sentimos que sentimos; y entendemos que entendemos; y porque esto sentimos, entendemos que somos. Pero nadie percibe que entiende sino en cuanto entiende algo: porque antes es entender algo que entender que entendemos; y por esto llega el alma a percibir actualmente que existe, por cuanto entiende o siente.

En cuanto al conocimiento habitual, digo que el alma se

intuye por su esencia, esto es, por lo mismo que su esencia le es presente, tiene poder para venir al acto de conocimiento de sí misma; al modo como alguien que tiene el hábito de alguna ciencia puede percibir lo que cae bajo tal hábito, en virtud de la misma presencia de aquel hábito. Pero para que el alma perciba que es y atienda a lo que en sí misma se obra, no se requiere hábito alguno; sino que para esto es suficiente la sola esencia del alma, que es presente a la mente: pues, de ella emanan los actos en los que actualmente ella misma se percibe.

Pero si hablamos del conocimiento del alma, por el que la mente humana se define específica o genéricamente, de nuevo hay que distinguir. Pues para el conocimiento han de concurrir necesariamente la aprehensión de la cosa conocida y el juicio sobre la misma; de aquí que podemos considerar el conocimiento de la naturaleza del alma en cuanto a la aprehensión y en cuanto al juicio.

Si consideramos este conocimiento en cuanto a la aprehensión, digo que la naturaleza del alma es conocida por nosotros por las especies que abstraemos de los sentidos. Pues nuestra alma en el género de los entes intelectuales tiene el último lugar, así como la materia prima en el género de los sensibles, como se ve por el Comentador en *De Anima*, III. Pues así como la materia prima es en potencia para todas las formas sensibles, así nuestro entendimiento posible para todas las formas inteligibles; por lo que en el orden de los inteligibles es como potencia pura, como la materia en el orden de los sensibles; y por esto, al modo que la materia no es sensible sino por la forma que le sobreviene, así el entendimiento posible no es inteligible sino por la especie que se le imprime. Por lo que nuestra mente no puede entenderse a sí misma de modo que se aprehenda inmediatamente; sino que, a partir de la aprehensión de lo otro, alcanza a su conocimiento; así como la naturaleza de la materia prima se conoce en cuanto que es receptiva de tales formas; lo que se patentiza considerando el modo en el que los filósofos investigaron la naturaleza del alma. Pues porque el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe que la especie por la que entendemos es inmaterial; en

otro caso sería individuada, y así no conduciría al conocimiento de lo universal. Y porque la especie inteligible es inmaterial, entendieron que el entendimiento es una cosa independiente de la materia; y de aquí procedieron a conocer las otras propiedades de la facultad intelectiva; y esto es lo que dice el Filósofo en *De anima*, III, que el entendimiento es inteligible como los otros inteligibles: lo cual expone el Comentador diciendo que el entendimiento entiende por una intención en él, como los otros inteligibles: la cual intención no es otra cosa que la especie inteligible. Pero tal intención o especie existe en el entendimiento como inteligible en acto; mientras que en las otras cosas no existe sino como inteligible en potencia.

Pero si consideramos el conocimiento que tenemos sobre la naturaleza del alma, en cuanto al juicio por el que sentenciamos que el alma es tal como la aprehendemos en la deducción expuesta, en este sentido se tiene noticia del alma en cuanto intuimos la verdad inviolable, por la que definimos, con la perfección que nos es posible, no cuál sea la mente de cada hombre sino cuál deba ser según razones eternas, como dice Agustín *(De Trinitate* IX, cap. 6): esta verdad inviolable, en su semejanza impresa en la mente, en cuanto conocemos como por sí evidentes y por modo natural algunas cosas según las que examinamos todas las demás, juzgando de todo según ellas.

Así pues es evidente que nuestra mente se conoce a sí misma de alguna manera por su esencia, como dice Agustín, de alguna manera por una intención o especie, como dice el Filósofo y el Comentador, y de alguna manera intuyendo la verdad inviolable, como dice Agustín. Y por esto hay que responder a los argumentos dados por una y otra parte.

A lo primero hay que decir que nuestro entendimiento no puede entender nada en acto antes de abstraer de las imágenes; ni tampoco tener conocimiento habitual de las cosas distintas de sí, las que no existen en él mismo, con anterioridad a dicha abstracción, por cuanto las especies de los otros inteligibles no le son innatas; pero su esencia le es innata, de modo que no tiene necesidad de adquirirla de las imágenes; así como tampoco se adquiere la esencia de la materia por virtud del agente natural,

sino sólo la forma, la que se compara a la materia natural como la forma inteligible a la materia sensible. Y por esto la mente, antes de que abstraiga de las imágenes, tiene noticia habitual de sí misma, por la que puede percibir que existe.

A lo noveno en contrario hay que decir que el alma no se conoce por una especie abstraída de lo sensible, en cuanto que aquella especie sea semejanza del alma; sino porque, considerando la naturaleza de la especie abstraída de los sensibles, hallamos la naturaleza del alma en la que se recibe tal especie, así como por la forma se conoce la materia.

Quaestiones disp., De malo, q. VI, a. 18.

El principio del conocimiento humano viene de los sentidos: sin embargo, no es necesario que todo lo que es conocido por el hombre caiga bajo los sentidos, o sea conocido inmediatamente por un efecto sensible, pues el entendimiento mismo se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos.

XI. INTELIGIBILIDAD DE LO SINGULAR ESPIRITUAL

Suma teológica *, I, cuest. 86, a. 1.

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce las cosas singulares. (...)

3. Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, que es un sujeto singular; de lo contrario, no ejecutaría acción alguna, pues las acciones son propias de los seres singulares. Luego nuestro entendimiento conoce lo singular. (...)

Por otra parte, dice el Filósofo que «lo universal es entendido y lo singular es conocido por el sentido».

---

* Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, tomo III, BAC, Madrid 1947.

Respuesta. Nuestro entendimiento no puede conocer directa y primeramente las cosas materiales singulares. La razón es porque el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y, según hemos dicho, nuestro entendimiento conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Ahora bien, lo abstraído de la materia individual es universal. Por tanto, nuestro entendimiento no conoce directamente sino lo universal.

Sin embargo, indirectamente y como por una cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, según dijimos, después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas sin convertirse a las imágenes, en las que entiende las especies inteligibles, como enseña el Filósofo. Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles lo universal, e indirectamente los singulares representados en las imágenes. Y de este modo es como forma la proposición «Sócrates es hombre». (...)

3. El singular es ininteligible no porque es singular, sino porque es material, ya que nada es entendido sino inmaterialmente. Por tanto, si algo es inmaterial y singular, como es el entendimiento, nada se opone a su inteligibilidad.

Quaestiones disp., De anima, q. un., a. 2

(...)

5. Toda forma unida a la materia se individua por la materia. Así pues, si el alma intelectiva se une al cuerpo como forma, es necesario que sea individual. Luego las formas recibidas en ella son formas individuadas. Así, pues, el alma intelectiva no pódrá conocer los universales, lo cual es evidentemente falso.

A lo que se objeta en quinto lugar hay que decir que nuestra alma es una forma individuada; e igualmente su potencia que llamamos entendimiento posible, y las formas inteligibles recibidas en ella. Pero esto no impide que sean entendidas en acto; pues algo es entendido en acto en cuanto que es inma-

terial, no en tanto que es universal; más bien lo universal tiene el ser inteligible en acto por ser abstraído de principios materiales individuantes. Y es manifiesto que las substancias separadas son inteligibles en acto, y sin embargo, son ciertos individuos; así como Aristóteles dice en el libro VII de la *Metafísica* que las formas separadas, que afirmaba Platón, eran ciertos individuos. Por lo que es manifiesto que si la individuación repugnase a la inteligibilidad, la misma dificultad quedaría para los que afirman que el entendimiento posible es una substancia separada, pues también así el entendimiento posible sería un individuo, que individuaría las especies recibidas en él.

XII. EL LIBRE ALBEDRÍO

Quaestiones disp., De malo, q. 26, a. 1.

El hombre tiene libre albedrío

Algunos afirmaron que la voluntad del hombre necesariamente se mueve a elegir algo; y sin embargo, no afirmaban que la voluntad fuese violentada. Pues no todo lo que es necesario es violento; sino sólo aquello cuyo principio es extrínseco al que obra; por lo que los movimientos naturales son necesarios, pero no violentos: pues lo violento tanto repugna a lo natural como a lo voluntario porque el principio de lo violento es extrínseco, mientras que el principio de las acciones naturales y de las voluntarias es intrínseco al operante.

La opinión de que el hombre elige necesariamente es herética, pues excluye el mérito y el demérito en los actos humanos. Pues no parece que pueda ser meritorio o demeritorio que alguien obre de tal modo necesariamente que no esté en su potestad evitarlo.

Tiene también que ser considerada entre las posiciones extrañas a la filosofía, porque no sólo es contraria a la fe, sino que subvierte todos los principios de la filosofía moral. Pues si no

hay algo libre en nosotros, sino que por necesidad somos movidos a querer, se excluye la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y el vituperio, sobre los que versa la filosofía moral. Tales opiniones que destruyen los principios de alguna parte de la filosofía, son posiciones extrañas, así como el decir que nada se mueve, lo que destruye los principios de la ciencia de la naturaleza. A la afirmación de tales posiciones algunos hombres son inducidos por protervia, otros en parte por algunos argumentos sofísticos que no pueden resolver.

Quaestiones disp., De veritate, q. 26, a. 2.

Si el libre albedrío se encuentra también en los animales.

Los brutos en modo alguno están dotados de libre albedrío.

Para evidenciar esto hay que tener en cuenta que en nuestra actividad concurren tres cosas: el conocimiento, la apetición y la misma operación o actividad; ahora bien, toda la razón de la libertad depende del modo del conocimiento. Porque el apetito sigue al conocimiento, pues no se da apetito sino respecto de lo bueno propuesto por la facultad cognoscitiva. Y si a veces el apetito parece no seguir al conocimiento, es porque no versa sobre lo mismo el movimiento del apetito y el juicio del conocimiento, pues el apetito es siempre sobre lo particular, en lo que se da la acción, mientras el juicio de la razón se refiere a veces a algo universal, en lo que puede ser contrario al apetito. Pero el juicio sobre esta cosa particular en la que se obra, en cuanto a este momento presente, nunca puede ser contrario al apetito. Pues quien quiere fornicar, aunque universalmente conozca que la fornicación es mala, sin embargo, juzga entonces que para él es buena aquella fornicación, y la elige bajo especie de bien. Pues nadie obra el mal intentándolo como tal. Pero al apetito, si no hay algo que lo impida, sigue el movimiento u operación. Y por tanto, si el juicio de la facultad cognoscitiva no está en la potestad de alguien, sino que queda de-

terminado por otras cosas, tampoco el apetito estará en su potestad, y por consiguiente tampoco lo estará, hablando absolutamente, el movimiento u operación.

Pero el juicio está en poder del que juzga en tanto que puede juzgar sobre su propio juicio: pues de todo aquello que está bajo nuestra potestad, podemos también juzgar. Pero juzgar de su propio juicio es algo propio de la sola razón, que reflexiona sobre su acto, y conoce las relaciones de las cosas sobre las que juzga, y por las que juzga: por lo que la raíz de toda libertad está constituida en la razón.

XIII. INCLINACIÓN NATURAL Y LEY NATURAL

Suma teológica *, I-II, cuest. 94, a. 2.

Si la ley natural contiene muchos preceptos o uno solo.

(...)

Respuesta. Como hemos dicho, los preceptos de la ley natural son para la razón práctica lo que los primeros principios de la demostración para la razón especulativa, y unos y otros son principios por sí evidentes. En dos sentidos puede algo ser por sí evidente: o en sí mismo o en orden a nosotros. Considerada en sí misma, es evidente de por sí toda proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto. Pero puede suceder que ignore alguien la definición del sujeto, por lo que tal proposición no será evidente para él. Por ejemplo, la proposición: «El hombre es animal racional», es por sí misma evidente, por su misma naturaleza, porque al decir hombre se implica ya la racionalidad; mas para quien no sepa lo que es el hombre, esa proposición no será evidente. Por eso, como dice Boecio, hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes para todos. Tales son aquellas proposiciones cuyos términos nadie desconoce, como, por ejemplo, «el todo es mayor

* Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, tomo VI; BAC, Madrid.

que la parte» y «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». Pero hay otras proposiciones que son evidentes únicamente para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Así, para el que sabe que el ángel no es un cuerpo, es evidente también que el ángel no ocupa lugar; mas no lo es para los que ignoran la naturaleza angélica.

En lo que es objeto del conocimiento humano se da cierto orden. En efecto, lo que primariamente cae bajo nuestra aprehensión es el ente, cuyo concepto se incluye en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: «No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa»; principio que está basado en los conceptos de ente y de no ente, y en el que se fundan todos los demás principios, como dice el Filósofo. Pues bien, así como el ente es lo absolutamente primero, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, que ha de ser concebido como bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: «Bien es lo que todos los seres apetecen». Éste, pues, será el primer precepto de la ley; se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de modo que todo lo que debe hacerse o evitarse, en tanto tendrá carácter de precepto de ley natural en cuanto la razón práctica lo juzgue naturalmente como bienes humanos.

Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todo aquello hacia lo que el hombre siente inclinación natural es aprehendido naturalmente por la inteligencia como bueno, y por consiguiente como debiendo ser realizado por la acción, y lo contrario como malo y vitando. Por tanto, según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural. (...)

RAIMUNDO LULIO

LIBRO DE LAS DEMOSTRACIONES *.

I. INTELIGENCIA DE LOS ARTÍCULOS POR RAZONES NECESARIAS

Prólogo. Por ser vilipendiado el entendimiento humano por los hombres que dicen que no puede entenderse la santa Trinidad de Dios, ni la gloriosa encarnación del Hijo de Dios, por razones necesarias; y habiendo Dios exaltado la especie humana sobre las otras que están bajo ella, para demostrar la nobleza del entendimiento; por esto cierto hombre culpable, pobre, miserable, con un entendimiento pequeño, vilipendiado por los gentiles indigno de que su nombre esté escrito en este libro ni en otro alguno, comienza por la gracia de Dios el presente libro, y se propone llevarlo a término en orden a que los infieles sean llevados a la santa fe católica, y para que sea atribuido al entendimiento el honor y luz verdadera, por la que Dios le iluminó, para poder entender los artículos por razones necesarias.

Esta rama (del *Arte abreviada de hallar la verdad*) se divide en cuatro libros:

El primero tiene cincuenta capítulos, que tienden a probar por razones necesarias que el entendimiento por la gracia de Dios, tiene posibilidad de entender los artículos.

El segundo tiene cincuenta capítulos, en los que se prueba por razones necesarias que Dios existe.

---

* La edición crítica del texto catalán del *Llibre de demostracions*, preparada por S. GALMÉS figura en el tomo XV de las *Obras* del beato. Palma de Mallorca 1930.

El tercero tiene cincuenta capítulos, en los que se prueba por razones necesarias la santa y divina Trinidad.

El cuarto se divide en cincuenta capítulos, por los que se prueba, por razones necesarias, la encarnación y el advenimiento de nuestro Señor Dios Jesucristo.

Quien quiera recoger un útil y virtuoso fruto de la mencionada rama, conviene que la trate según cuatro condiciones.

La primera condición es que el hombre tenga intención de alabar a Dios y servirle.

La segunda condición es que el hombre afirme que es posible al entendimiento entender por razones necesarias los cuatro libros antes citados; porque si desde el principio se negase la posibilidad, el entendimiento no tendría dirección ni disposición para poder entender e investigar si le es posible o imposible entender los mencionados libros.

La tercera condición es que el hombre atribuya a Dios mayor nobleza que la que pueda abarcar en el entendimiento, entendiendo sin embargo, que no hay mayoridad ni minoridad en Dios.

La cuarta condición es que se entienda la diferencia entre un entender y otro, y esto de cuatro modos. El primero es cuando el entendimiento entiende alguna cosa sensual (sensible) por demostración sensual... El segundo cuando una cosa intelectual es demostrada por demostración sensual; como el movimiento del cuerpo humano, que significa el alma; o como la práctica es demostración de la teórica. El tercero es cuando por una demostración intelectual se conoce una cosa sensual; al modo como la teórica que da demostración sobre la práctica. El cuarto es cuando con demostración intelectual en lo especulativo se conoce una cosa intelectual (...)

Libro I. En el que se prueba que el entendimiento tiene posibilidad de entender por razones necesarias los artículos de la Santa Fe Católica.

De la fe y la razón

Es cierto y manifiesto que mejor se destruye y da muerte al error con razones necesarias que con la fe; y esto es así porque el entendimiento y la luz de la sabiduría convienen en el entender, y la fe y la ignorancia convienen en el creer: por lo que se demuestra al entendimiento humano que los infieles, que cada día se crecen en la destrucción de la santa Iglesia romana, más fácilmente podrían ser confundidos en sus errores y falsas opiniones, porque los infieles están más dispuestos a recibir la verdad por demostraciones necesarias que por la fe o el testimonio que les es mostrado por un hombre; porque es Dios sólo quien da la luz de la fe a los hombres que se convierten creyendo la verdad; pero el hombre tiene, por virtud de Dios, potestad de entender y de demostrar y recibir la verdad por razones necesarias, y siendo esto así, si fuese verdad que el entendimiento no tuviese posibilidad de entender los artículos por razones necesarias, sino que sólo por la fe pudiese el hombre creerlos, se seguiría que Dios y el defecto y la minoridad concordarían contra la perfección y la mayoridad, en cuanto que Dios no habría ordenado ni querido que se diese la mayor utilidad, sino que sólo la menor se diese; por lo que conviniendo Dios, la mayoridad y la perfección, y queriendo y ordenando en algunos hombres que el error sea destruido por la luz de la fe, cuanto más quiso y ordenó que el error fuese destruido por la luz del entendimiento iluminado por la luz de la suprema sabiduría.

II. La significación de la Trinidad en el alma.

Habiendo creado nuestro Señor Dios el alma a su semejanza, para significar que es uno en tres personas, engendrando el

Padre al Hijo, y saliendo el Espíritu Santo del Padre y del Hijo igualmente, y que las Personas son una sola esencia divina, por esto quiere Dios que en el alma la memoria, rememorando algún objeto, engendre un entender igual a su rememorar, y que de la memoria y el entendimiento surja un querer igual al mismo memorar y entender; igualdad que se dé en la forma del objeto que es igualmente por el alma memorado, entendido y amado: por lo que del mismo modo que el Padre engendra lo igual a sí, esto es, al Hijo, así quiere que la memoria genere de su rememorar un entender igual a él; y que al modo como el Padre y el Hijo, al surgir de ellos el Espíritu Santo, lo hacen igual a sí mismos, quiso, que de la memoria rememorante y del entendimiento inteligente surja el querer, que sea igual al mismo rememorar y entender. (...)

III. Sobre la esencia y operación de Dios en el entendimiento y la piedra.

Entendemos intelectualmente que la esencia, la potestad, la sabiduría y la voluntad de nuestro Señor Dios están tan perfectamente en la piedra y en otra criatura como en el entendimiento humano; pero la operación de Dios es mayor en el entendimiento que en la piedra, en cuanto el entendimiento es más noble criatura: por lo que teniendo el entendimiento la posibilidad de recibir la forma de la piedra, se sigue rectamente que tiene la posibilidad de entender los artículos; porque si le fuese imposible se seguiría que el entendimiento y la piedra tendrían entre sí conveniencia, y no la tendrían el entendimiento y los artículos; y esto es imposible: como se demuestra por la mayor operación de Dios, que conviene mejor con el entendimiento que con la piedra, si comparamos una criatura con otra; con cuya operación divina el entendimiento no convendría mejor ni tan perfectamente como con la piedra, si no pudiese entender los artículos: y si el entendimiento conviniese mejor con la piedra que con la operación de Dios, se significaría que Dios tendría conveniencia con la ignorancia, con el defecto y la

injuria, y que sería contrario a la virtud de su operación; y siendo esto imposible, se significa así que, al modo como Dios conviene con su operación en el entendimiento, así el entendimiento por la gracia de Dios conviene con su operación en la operación de Dios, de manera que pueda entender a Dios y a sus obras. (...)

II. DEMOSTRACIÓN DE DIOS POR LA SUPREMA BONDAD

Libro II. En el que se prueba por razones necesarias la existencia y la unidad de Dios.

Prólogo. A la vista sensible y a la luz intelectual es demostrable el error grande de los gentiles y de los idólatras, que están en las tinieblas, por las que van a las penas perdurables por defecto de la luz de la fe y del entendimiento iluminado por aquel que es la iluminación de la verdad, de quien los infieles reciben beneficio en esta vida presente: y siendo muy conveniente a los fieles cristianos, que han recibido el beneficio y la iluminación del que es la fuente y la luz de la vida perdurable, que ayuden y socorran a sus semejantes, y muy inconveniente y cruel y sin caridad que dejen de ayudarlos, por esto nosotros con la intención de amar y alabar al supremo Bien y de servirle, y con el fin de que los que están en el error reciban la luz de aquel supremo Bien, con la que sepan alcanzar conocimiento de su Creador, y salgan de las tinieblas en que están, investigamos y demostramos significaciones y demostraciones por las que Dios es demostrable por razones necesarias.

Siendo el primer artículo de los católicos creer, amar y alabar a un único Dios muy glorioso y digno de todo honor, y obedecerle, por esto en todo este libro tenemos la intención de tratar de que existe la suprema Bondad, para investigar y hallar el citado artículo: porque en todo este libro seguimos el modo y la regla del *Arte abreviada de hallar la verdad, que nuevamente ha sido encontrada*, y así investigamos la suprema Bon-

dad por la demostración de la siguiente figura, con la que y en la que hallamos el supremo Bien.

bonea granea	bonea eternitat	bonea poder
bonea saviea	bonea amor	bonea vertut
bonea veritat	bonea gloria	bonea acabament
bonea justicia	bonea senyoria	bonea simplicitat

Las rúbricas que se contienen en este libro son por modo de descripción y demostración en lo que investigamos, para lo que necesitamos de seis condiciones.

La primera condición es que entendamos las doce cámaras que se contienen en la sobredicha figura, como iguales en nobleza y magnitud y en todo lo que conviene al supremo Bien.

La segunda condición es que entendamos que todas las cámaras son simultáneamente la suprema Bondad.

La tercera condición es que en cada una de las cámaras la bondad sea predicado, y la otra palabra sujeto: no decimos, sin embargo, que se dé en Dios la cámara o las cámaras, o la figura o las figuras, ni sujeto ni predicado; sino porque así nos conviene hablar según este *Arte*.

La cuarta condición es que adquiramos la certeza de lo que conviene con la eternidad a la Bondad suprema.

La quinta condición es que sigamos la regla de los tres grados de demostración, que se explican en el capítulo decimotercio.

La sexta condición es que sigamos en esta investigación el modo de las cuatro condiciones, que se contienen en el prólogo del primer libro.

I. De la bondad y magnitud.

Es notorio, por demostraciones necesarias, que ciertos bienes son superiores a otros; porque los irracionales son mayores bienes que las plantas, en cuanto usan de la sensualidad (sensibilidad); y los racionales son mayores que los irracionales, en cuanto usan de la razón: de aquí que sea necesariamente conveniente que exista alguna cosa que sea el Bien supremo; porque si todos los bienes fuesen iguales en nobleza, y ningún bien fuese superior a otro, se seguiría necesariamente, que los irracionales no serían bienes mayores que las plantas, ni los racionales mayores que los irracionales; y esto es imposible; imposibilidad por la que es demostrable, que el supremo Bien existe.

Siendo lo racional bien mayor que lo irracional, investiguemos si los racionales son el bien supremo, por medio de la demostración de la figura que se contiene en el prólogo, la que nos demuestra que, así como cinco no es abarcado por tres, así la infinidad de la bondad, la magnitud, la eternidad, la potestad, la sabiduría, el amor, la virtud, la verdad, la gloria, la perfección, la justicia, el dominio y la simplicidad, no puede ser abarcada ni comprendida en el bien de los racionales; porque si la abarcase, sería conveniente que la bondad de los racionales tuviese todas las propiedades sobredichas: así, pues, los racionales no son bastante para ser el supremo Bien: y así necesariamente conviene que exista alguna otra cosa, que sea el supremo Bien, y con la que convengan todas las cámaras de la figura.

Pongamos que es verdadero que algo particular o algunas cosas particulares, separada o conjuntamente, sean el supremo Bien; no es verdadero: porque los particulares están bajo las especies; y no conviene al supremo Bien estar bajo otro bien: y también porque los particulares están en la pluralidad, en la que se da diferencia y contrariedad, principio y fin, y muchas otras cualidades con las que no conviene la eternidad, que conviene con el Bien infinito en magnitud, potestad y en las demás cámaras.

Es cierto que los universales ni en todo ni en parte bastan a ser el supremo Bien; porque los particulares convienen con el ser, y los universales con la esencia; y porque el ser conviene con la mayoridad, y la esencia, esto es, la especie, con la minoridad, es imposible que los universales sean el supremo Bien en la nobleza, y que los particulares sean bien inferior; porque si fuese posible se seguiría que un bien que es más remoto respecto del no ser sería bien inferior, y que el bien que es más cercano al mismo no ser sería bien supremo; y esto es imposible: y por esta imposibilidad se demuestra que los universales no pueden ser el Bien supremo.

Habiendo pues demostrado que ni los racionales, ni los particulares ni los universales pueden ser Bien supremo y que necesariamente conviene que exista el supremo Bien, se deduce que conviene que el supremo Bien sea aquello a lo que conviene tener las doce propiedades esenciales que llamamos virtudes virtuosas esenciales, que simultáneamente son una sola esencia, que es el supremo Bien infinito en bondad, magnitud, eternidad, y en las demás propiedades que se contienen en la figura: y si las sobredichas virtudes no bastasen a ser el supremo Bien, convendría entonces que existiese algo más noble que la bondad infinita en magnitud, y que la eternidad infinita en magnitud, y que la potestad y que las otras virtudes infinitas; y esto es imposible, es decir, el que se dé algo superior al Bien infinito: porque, si fuese así, se seguiría que una infinidad de eternidad sería más noble que otra; y esto es imposible: porque si el Bien infinito no bastase a ser el bien supremo se seguiría que el hombre estaría más cercano y sería más semejante al Bien supremo por un bien menor, y que por otro bien mayor quedaría más remoto y desemejante al supremo Bien; y esto es imposible: porque si fuese posible, lo que es bien mayor sería bien menor, y lo que es menor bien sería mayor bien; y esto no es verdadero.

XIII. De los tres grados de la demostración necesaria.

Sentimos sensualmente y entendemos intelectualmente que la demostración necesaria es un bien; porque si fuese algo malo, se seguiría que las cosas que dan demostración de la verdad, y el entendimiento que recibe aquella demostración, sería algo malo, y que la ignorancia y el error serían un bien; y esto es imposible: por lo que siendo verdadero que la demostración es buena, de aquí que busquemos máximamente la demostración necesaria, con el fin de que por ella sea demostrable a nuestro entendimiento el supremo Bien.

Tres son los grados de la demostración, esto es, la demostración sensual, la demostración intelectual sobre una cosa finita, y la demostración intelectual sobre la cosa infinita: el segundo grado es de mayor necesidad que el primero, y el tercero que el segundo.

El primer grado tiene dos especies, la primera es a modo del todo corruptible, que es más que su parte; la segunda es como el todo incorruptible, que es más que su parte: porque la eternidad conviene a lo incorruptible y disconviene con lo corruptible, de aquí que la segunda especie es de mayor necesidad que la primera. El todo corruptible, que es más que su parte, es como el cuerpo, que es más que su mano; el todo incorruptible que es más que su parte es así como el firmamento, que es más que su parte, o el mundo, que es más que alguna o algunas de sus especies o de sus particulares... El segundo grado de demostración es como la totalidad del alma que es más que el todo sensual, que es más que su parte: y esto es así porque el alma no constituye partes de sí misma ni le es necesario ser dividida, y es más noble que el cuerpo; porque si no fuese más noble se seguiría que las tres potencias del alma no serían más nobles que los cinco sentidos particulares; y esto es imposible: porque si en el mundo no existiese sino una sola alma, sería aquella más noble que todo lo restante; porque el alma usa de lo sensual y de lo intelectual; y el mundo, en cuanto es sensual, no puede usar del alma, ni

de nada intelectual: de manera que así como la animalidad está más en el sentido del gusto y del tacto que en los otros tres sentidos particulares, porque ningún animal viviría sin gustar y tocar, y viviría sin ver, oír y oler, así la demostración necesaria más fuerte es la demostrada por intelectualidad, más que por sensualidad: porque, si ninguna intelectualidad existiese, sería imposible que se hiciese demostración alguna, por cuanto no existiría quien recibiese la demostración... luego la demostración intelectual es de necesidad mayor que la sensual; pero porque se hace la sensual más fácilmente que la intelectual, porque sin medio se hace por los mismos sentidos sensuales, mientras que la demostración intelectual se hace con mayor obscuridad, por cuanto pasa por medios, esto es, por las cosas sensuales, de aquí que a la fantasía le parece de mayor necesidad la demostración sensual que la intelectual: de aquí que los hombres que no tienen un entendimiento sutil gustan más de las demostraciones que se hacen desde una sensualidad a otra, que las que van de una intelectualidad a otra: y por esto pueden ser más fácilmente engañados que los que aman las demostraciones intelectuales; los cuales no tendrían mayor certeza que los amadores de demostraciones sensuales, si fuesen éstas de tan gran necesidad como las intelectuales.

El tercer grado de demostración es que... necesariamente conviene que exista una cosa intelectual infinita, sobre la que se haga demostración con las cosas infinitas, en orden a demostrar que aquel todo infinito es de necesidad mayor que algún otro todo finito; y si no fuese así, se seguiría que la eternidad, que es infinita en duración, no demostraría mayor necesidad que lo que es finito en duración y en cantidad, y esto es imposible: porque si una sola alma, en la que potencialmente se da la ignorancia y el pecado, es más en su totalidad que sería toda la sensualidad, y esto según el modo de su nobleza, cuánto más conviene que exista una esencia infinita en bondad, etc., en la que ni actual ni potencialmente exista la ignorancia, el pecado, u otro defecto alguno; la cual esencia es la suprema Bondad, que es más en bondad que todo otro bien sensual e intelectual, que demuestra mayor necesidad de sí misma que

otra cosa alguna; y esto es así porque se demuestra con cualidades esenciales virtuosas, infinitas en bondad, magnitud, etc.; y ninguna otra cosa puede demostrarse a sí misma sino con cualidades y propiedades finitas y limitadas. (...)

Habiendo demostrado por el tercer grado de demostración la suprema demostración que es el supremo Bien, es conveniente afirmar que la mayor necesidad de la demostración se da por este tercer grado, más que por otro: pero al modo como al ascender un hombre a un monte alto se fatiga más intensamente que cuando sube una colina, así el entendimiento recibe más pesadamente las demostraciones sobre las cosas infinitas que las que se hacen respecto de las cosas finitas: y por esto a la fantasía le parece que el entendimiento en la demostración por el tercer grado no entiende tanto, ni con tan gran necesidad, que en la que se hace por el primero o el segundo, en las que entiende menos que en aquélla; porque si en ellas entendiese tanto se seguiría que el tercer grado no daría mayor y más necesaria demostración que el segundo o el primero.

III. DEMOSTRACIÓN DE LA TRINIDAD POR LA SUPREMA OPERACIÓN

Libro III. En el que se prueba por razones necesarias que en Dios hay Trinidad.

Prólogo. Si a Dios pluguiera, sería tiempo y hora de que tuviésemos conocimiento, por demostraciones necesarias, de la santa Trinidad que existe en nuestro Señor Dios; porque viene un tiempo en que el entendimiento humano es muy altamente elevado por la iluminación de la fe y de la sagrada Escritura y de la filosofía; y la voluntad quiere que el entendimiento ascienda más altamente, para que sea más ferviente y más aceptable al supremo Bien, para que vuelva el fervor y la devoción de los apóstoles y de los mártires, y para que los hombres santos que hoy viven y los que vendrán den a conocer la santa Trinidad a los infieles que no la creen y la ignoran. Y si la naturaleza, que es una criatura, exalta la forma sobre

la materia hasta llegar al fin, para que por el fin se conserve la especie, sería tiempo y hora, si pluguiera al piadoso Creador, de que su santa Trinidad se inclinase a los hombres santos, y permitiese ser entendida por demostraciones necesarias, para que la santa Iglesia sea así mejor fortificada contra el error de los infieles, que se exaltan en su destrucción, y para que el hombre, mientras es tiempo, con muy grande caridad pueda inducir al verdadero camino a los infieles, que no cesan de bajar a las penas infinitas, porque no aman ni entienden la santa y suprema Trinidad.

obra bonea	obra granea	obra eternitat	obra poder
obra saviea	obra amor	obra virtut	obra veritat
obra gloria	obra acabament	obra simplicitat	obra libertat

Éstas son las seis condiciones de este Libro.

La primera condición es que según la regla y el *Arte* con que investigamos el supremo Bien, busquemos ahora la suprema Operación; porque así como por medio del conocimiento que tenemos del supremo Bien, tenemos conocimiento de un solo Dios, así por el conocimiento que el hombre tiene de la suprema Operación, tiene conocimiento de la suprema Trinidad.

La segunda condición es que no seamos impedidos en la investigación sobre la santa Trinidad por las impropiedades de las palabras, porque el hombre no puede hablar de Dios sino con palabras impropias; porque si el hombre pudiese hablar de Dios sin impropiedad en sus palabras, se seguiría que Dios no sería superior a sus palabras.

La tercera condición es que el hombre entienda en la suprema Operación todas las cámaras de esta figura, sin las que no podría ser la Operación suprema; sin la que el supremo Bien no sería lo que es.

La cuarta condición es que el hombre atribuya al supremo Bien la operación más noble que pueda entender.

La quinta condición es que, al modo como en el segundo libro hemos adquirido certeza del supremo Bien con la eternidad, así en este libro III nos certifiquemos sobre la suprema Operación por la infinita Magnitud: porque así como conviene con el supremo Bien la eternidad, así conviene con la Operación suprema la Magnitud infinita.

La sexta condición es que entendamos que la suprema Operación es más alta que nuestro entendimiento, y que el entendimiento, por lo que entiende sobre la Operación suprema, se complementa para entender por razones necesarias la Operación suprema: porque si la Operación suprema no fuese más alta que el entendimiento, y no pudiese demostrarse al entendimiento por demostraciones necesarias, no sería la suprema Operación.

I. De la operación de la bondad.

¿Tiene el supremo Bien una operación en sí mismo o no? (Ciertamente decimos que la suprema Operación es diversa de la obra inferior; porque si no fuese diversa no sería la Operación suprema.) Si en el supremo Bien no hay operación, necesariamente conviene que la Operación suprema sea la que el Bien supremo obra en las criaturas; y si la suprema Operación fuese la que tiene el Bien supremo al crear las criaturas y al actuar en ellas, se seguiría que la suprema Operación nada sería antes de que existieran las criaturas: y si esto fuese así, se seguiría que en el Bien supremo no se daría Operación eterna...

El entendimiento entiende que es más alta y más noble y mayor operación aquella en que el operante y el operado son uno con la esencia, que aquella en que no puede ser una esencia misma la del operante y el operado: luego si en el supremo Bien no existe la Operación en la que es una la esencia con el operante y el operado, y en el bien inferior no se da una esencia que sea uno con el operante y el operado, entonces la

Operación suprema es nada; porque si existiese sería conveniente que aquella realidad que fuese la Operación suprema fuese una y la misma esencia con el operante y el operado. Y no existiendo bien inferior sin operación inferior, conviene necesariamente que el Bien supremo no carezca de la suprema Operación; porque si así fuese se seguiría que sería inferior, por la privación de la Operación suprema, al Bien inferior; y esto es imposible: imposibilidad que demuestra que en el supremo Bien se da la Operación suprema. (...)

II. De la operación de la magnitud.

Conviene necesariamente que si en el supremo Bien existe la operación, ésta convenga con el Bien supremo en igual magnitud; porque si no conviniesen, se seguiría que el supremo Bien o sería superior a su obra, o por el contrario que su obra sería superior al supremo Bien: y siendo esto imposible se demuestra así que si hay operación en el supremo Bien, tiene igual Magnitud el Bien supremo y su operación.

Conviene que si en el supremo Bien existe la operación, sea ésta mayor y más alta en nobleza que obra alguna, y si la operación que tiene el Bien supremo sobre el bien inferior es la Operación suprema, se sigue que el Bien supremo no puede tener la Operación suprema sin el bien inferior; y esto es imposible: porque si fuese posible se seguiría que el bien inferior sería causa y materia de que el supremo Bien fuese de más noble estado y de más noble potestad y sabiduría, y así en las otras cámaras de la figura; y esto es imposible: y por esta imposibilidad se demuestra que en el supremo Bien existe una operación mayor y más noble que la que tiene en el bien inferior: y siendo esto así es demostrable la santa Trinidad que es la Operación suprema. (...)

VI. De la operación del amor.

El amor es bueno; porque, si no fuese bueno, la caridad no sería virtud, lo que es imposible: y si la caridad es virtud es conveniente que la obra del amor sea buena, porque si fuese mala, la caridad sería un vicio: y, siendo el amor y su operación algo bueno en el bien inferior, necesariamente conviene que en el supremo Bien exista el amor y la operación del amor; porque, si no fuese así, se seguiría que el Bien supremo sería inferior al bien inferior; y esto es imposible: y por esta imposibilidad se demuestra que, si en el bien inferior el amor no es sin su operación, cuánto es más conveniente que en el supremo Bien exista el amor, y que éste no exista sin su operación: porque, si en el supremo Bien el amor no conviniese con su obra más fuertemente que en el bien inferior, el Amor supremo y su operación no serían superiores al amor y a la operación que se dan en el bien inferior; y esto es imposible: y por esta imposibilidad es demostrable la Trinidad suprema. (...)

Mucho mejor conviene con la obra del amor el amante que el amado; porque no puede ser amante sin amor y obra de amor; porque si fuese así, sería amante y no amante; y se seguiría que el amor y su obra serían y no serían; y esto es imposible: el amado puede ser sin tener amor y sin ser amante: luego si en el supremo Bien se diese el amor y la obra del amor, y amante y amado, y el amado no fuese amor, ni la operación del amor, ni amante, habría en Dios mayoridad y minoridad; y esto es imposible: imposibilidad por la que se demuestra que en el supremo Bien hay diversos supuestos, y que uno de ellos, amándose a sí mismo, produce de sí mismo otro amante, y cualquier amante es amado por otro y por sí mismo, y que cualquier amante amándose a sí mismo y al otro es amado por otro amante que surge de ambos amantes, que sea amante de sí mismo y de los otros dos amantes: y este amor de los tres amantes es tan grande y tan perfecto que cualquiera de ellos y el amor suyo es infinito en bondad, magnitud, eternidad y en las otras cámaras de la figura. (...)

Si este amor y su obra no existiesen en el Bien supremo, el entendimiento, que es un bien inferior, comprendería un objeto de amor y una operación de amor más alto que el amor y la obra del amor que existen en el Bien supremo; y esto es imposible: porque si fuese posible el entendimiento ascendería a entender algo superior al supremo Bien; y esto es imposible: por cuya imposibilidad la Trinidad se te hace demostrable.

JUAN DUNS ESCOTO

I. CONTROVERSIA ENTRE LOS FILÓSOFOS Y LOS TEÓLOGOS

Prólogo al Comentario a las Sentencias, parte I.

1. Se pregunta si en este estado es necesario que le sea revelada sobrenaturalmente al hombre alguna doctrina especial, inaccesible a la luz natural de la inteligencia.

En favor de que no parece que sea necesario se argumenta así:

Toda potencia que tiene como primer objeto algo común puede naturalmente llegar a todo lo que en él se contiene como objeto natural *per se*. Esto se demuestra, a modo de ejemplo, por el primer objeto de la vista y por otros contenidos en él; y puede decirse lo mismo por vía inductiva, de los demás primeros objetos y potencias. Se demuestra, en segundo lugar, por la razón. Se llama, en efecto, primer objeto, el que es adecuado a la potencia; pero si fuese primer objeto algo en cuya presencia no pudiera actuarse la potencia, tendríamos potencia, no adecuada al objeto, sino excedida por el objeto. Es, pues, evidente la mayor. Pero el primer objeto natural de nuestro entendimiento es el ente en cuanto ente; luego nuestro entendimiento puede naturalmente actuarse en presencia de todo ente, y, por lo mismo, en presencia de cualquier inteligible no ente, pues la negación se conoce por la afirmación. Luego, etc. La menor se prueba por la autoridad de Avicena, I *Metaphysicae*,

cap. 5: «El ente y la cosa imprímense primeramente en el alma y no pueden manifestarse por otros objetos.» Porque si algo distinto del ente o la cosa fuese primer objeto, el ente y la cosa podrían ser declarados en virtud del mismo objeto primero; pero esto es imposible. (...)

4. Por el contrario:

Tim 3. *Toda Escritura divinamente inspirada es útil para argüir,* etc.

Además, Bar 3, donde en relación con la sabiduría se dice: *No hay quien conozca sus caminos, pero el que lo conoce todo la conoce;* luego nadie puede recibirla sino del que sabe todas las cosas. Y esto se dice en cuanto a su necesidad. Mas, en cuanto el hecho, refiriéndose al Antiguo Testamento, añade: *Se le concedió a Jacob, su siervo, y a Israel, su amado;* y respecto al Nuevo Testamento, concluye: *Además dejóse ver en la tierra y conversó con los hombres.*

1. *Controversia entre los filósofos y los teólogos.*

5. En esta cuestión hay, como se ve, controversia entre los filósofos y los teólogos. Los filósofos afirman la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural; los teólogos, por el contrario, aceptan estas tres cosas: el defecto de la naturaleza, la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural.

A) *Opinión de los filósofos.*

Diría pues un filósofo que el hombre, considerado en este estado, no necesita de ningún conocimiento sobrenatural; antes, por el contrario, puede adquirir, por la acción de las causas naturales, todo conocimiento que le sea necesario. Para probarlo se aducen juntamente la autoridad y la razón del filósofo, en diversos lugares.

6. Alégase primeramente lo del *De anima*, III, donde se dice que «entendimiento agente es el que todo lo hace, y posible el que todo se hace.» A partir de esto arguyo: De los principios naturales, activo y pasivo, puestos en contacto y no impedidos, síguese necesariamente la acción, pues ésta depende esencialmente de los mismos como de causas inmediatamente anteriores; pero principio activo respecto de todo lo inteligible es el entendimiento agente, y principio pasivo el entendimiento posible, y ambos principios son connaturales al alma y no están impedidos. Lo cual es evidente. Luego de la virtud natural de entrambos puede seguirse el acto de entender respecto de cualquier inteligible.

7. Confírmase por la razón: A toda potencia natural pasiva, corresponde algo activo natural; de otra manera, si no hubiese en la naturaleza algo, en cuya virtud se actuase la potencia pasiva, existiría ésta en vano; pero potencia pasiva respecto de todo lo inteligible es el entendimiento posible; luego corresponde a ella alguna potencia natural activa. Por donde tenemos lo que se intenta. La menor es evidente: porque el entendimiento posible apetece naturalmente conocer todo lo inteligible, se perfecciona naturalmente por todo conocimiento, y, por lo mismo, recibe en sí naturalmente toda intelección. (...)

B) *Desapruébase la opinión de los filósofos.*

12. Contra la posición de los filósofos se arguye de tres maneras.

Advertencia. Nota que por la razón natural no puede ponerse de manifiesto nada sobrenatural, ya en cuanto su existencia en el viador, ya en cuanto a la necesidad para su perfeccionamiento; ni siquiera el que las posee puede conocer que las cosas sobrenaturales existen en él como en sujeto de inhesión. Así pues, no es posible aquí el empleo de la razón natural contra Aristóteles: si se arguye, en efecto, a base de las cosas creídas, no es argumento contra el filósofo, que no concederá la premisa tomada de la fe. Puesto que las razones contra el filósofo aquí formuladas tienen como una de sus premisas al-

guna verdad creída, o probada mediante verdad creída, no son sino persuasiones teológicas, que proceden de lo creído a lo creído.

13. *Primer razonamiento principal.* Todo el que obra por conocimiento, necesita saber distintamente su fin. La razón es porque todo lo que obra por un fin obra por apetito del fin; así pues, todo el que obra por sí mismo apetece a su modo este fin. Luego, así como el agente natural debe necesariamente apetecer el fin, en orden al cual obra, así el agente espiritual del que es propio obrar por sí según el *II Physicorum*, reclama por necesidad la apetencia de su fin por el cual ha de obrar. Por donde la mayor es evidente.

Es así que el hombre no puede, por medios naturales, conocer distintamente su fin: luego, para conocerlo, necesita conocimiento sobrenatural.

14. La menor es evidente. Primeramente porque el Filósofo, siguiendo la razón natural, o puede afirmar que la felicidad perfecta consiste — así parece deducirse del *I* y *X Ethicorum* — en el conocimiento adquirido de las substancias separadas, o, si no la afirma determinadamente como la perfección suprema posible a nosotros, no concluye a la luz de la razón natural, a otra manera de felicidad; de suerte que sin otro apoyo que la razón natural, es preciso o que yerre acerca del fin en particular, o que se quede perplejo en la duda, respecto de lo cual en *I Ethicorum* nos dice con escéptico acento: «Si hay algo que sea don de los dioses, es razonable que la felicidad exista.»

15. Pruébase, en segundo lugar, la misma menor por la razón. No conocemos, en efecto, el fin propio de una substancia sino por los actos manifestativos de la misma, mediante los cuales vemos que tal fin corresponde a tal naturaleza; pero en el presente estado no sabemos ni por ciencia ni por experiencia que existan en nuestra naturaleza actos en cuya virtud nos sea dado a conocer que la visión de las substancias separadas nos es conveniente; luego, no podemos naturalmente conocer distintamente que tal fin es conveniente a nuestra naturaleza.

16. Es cierto, al menos, que la razón natural no puede conocer determinadamente ciertas condiciones por las que el fin viene a ser más apetecible y más fervientemente requerible. En efecto, aun dado que la razón bastara para probar que el fin del hombre consiste en ver a Dios, no se podría concluir por ello que la visión y fruición serán siempre convenientes al hombre perfecto, es decir, al hombre en cuerpo y alma, como se dirá en el 14, dist. 43. Y, sin embargo, el que semejante bien sea perpetuo es una condición que hace el fin más apetecible que si fuera transitorio. Conseguir, en efecto, tal bien, según la naturaleza perfecta, resulta más apetecible que conseguirlo según el alma separada, como lo prueba S. Agustín, *XII Super Genesim*. Luego, es preciso conocer éstas y otras condiciones semejantes propias del fin para tener intención eficaz acerca de él, pues la razón natural es impotente para llegar a su conocimiento; luego se requiere una doctrina sobrenaturalmente comunicada.

17. *Segundo razonamiento principal.* En segundo lugar se razona así: Toda naturaleza intelectual que obra por un fin necesita saber tres cosas acerca del mismo fin: cómo se consigue, los medios necesarios para conseguirlo y, por último, la suficiencia de estos medios para su consecución. Respecto de lo primero, es evidente: ignorando, en efecto, cómo debe lograr el fin, ignoramos también la manera de disponerse para conseguirlo. Respecto de lo segundo se prueba: porque si no conoce todos los medios necesarios en orden al fin, podrá desviarse del fin por ignorar la conexión necesaria entre algún acto necesario y el fin. Y, por último, respecto a lo tercero, de no constarle la suficiencia de tales medios, influido por la duda de si ignora algo necesario, no pondrá eficazmente en ejecución lo que es medio necesariamente requerido.

18. Es así que el viador no puede conocer, a la luz de la razón natural, estas tres cosas. Se demuestra lo primero: La bienaventuranza se confiere, en efecto, a título de premio según méritos que Dios acepta como dignos de ser premiados y, por

lo mismo, no es, por necesidad natural, resultado de cualesquiera de nuestros actos, sino que se comunica contingentemente por Dios, del cual es propio aceptar como meritorios algunos actos, ordenándolos a sí mismo. Y esto, como se ve, no es naturalmente cognoscible, punto en que también se equivocan los filósofos según los cuales todo lo que es inmediatamente de Dios procede de él necesariamente. En cuanto a los dos miembros restantes —segundo y tercero—, son evidentes; es, en efecto, inaccesible a la razón natural la aceptación por la voluntad divina, que acepta tales o cuales obras como dignas de la vida eterna y determina su suficiencia, ordenación que exclusivamente depende de la voluntad divina en referencia a aquellas cosas respecto de las cuales se ha contingentemente; luego, etc.

19. *Instancias contra los dos razonamientos principales.* En oposición al primer razonamiento (15); toda naturaleza creada, en efecto, depende esencialmente de cualquiera de sus causas *per se;* pero por razón de esta dependencia, el efecto conocido puede conducir mediante demostración *quia* al conocimiento de su causa *per se;* luego, siendo la naturaleza del hombre naturalmente cognoscible al hombre, pues es proporcionada a su potencia cognoscitiva, síguese que, conocida su naturaleza, puede uno subir naturalmente al conocimiento del fin a que se ordena esa misma naturaleza.

20. Confírmase la razón. En efecto, si conocida la naturaleza inferior se conoce su fin, no es menos posible esto mismo en nuestro caso, pues no depende menos de su bien lo finible o lo ordenable al fin en este caso que en los demás. (...)

24. Además estas dos cosas, a saber: que el primer objeto del entendimiento es el ente, según Avicena, y que en Dios perfectísimamente se salva el concepto esencial de ente, son naturalmente cognoscibles; pero fin de toda potencia es el objeto que, entre los que se contienen el primer objeto de la misma, es el óptimo, pues sólo en él se halla, como se dice en el *X Ethicorum*, perfecto descanso y perfecto deleite; luego, que

el hombre se ordena según entendimiento a Dios como a su fin, es naturalmente cognoscible.

25. Confírmase la razón: aquel a quien es cognoscible naturalmente alguna potencia puede también conocer naturalmente cuál es su primer objeto, y el concepto esencial constitutivo del primer objeto, y concluir que el objeto que la realiza perfectísimamente es el fin de dicha potencia; pero la mente, según san Agustín en el libro *De Trinitate*, se conoce a sí misma; luego conoce cuál es su primer objeto. Conoce asimismo que Dios no es extraño al concepto del primer objeto, pues de otra suerte no sería inteligible a la mente; luego conoce que Dios es lo óptimo en que se salva el concepto esencial del primer objeto respecto a sí misma, y así conoce que es el fin de la potencia. (...)

28. *Respuesta a las instancias.* Viniendo, pues, al primer argumento (19), se funda en el fin, en cuanto causa final, y no en cuanto resultado de la operación —distinción de fines que se tratará más adelante—, digo que supone nuestra naturaleza o potencia intelectiva como naturalmente cognoscible por nosotros; suposición que —tomada la naturaleza bajo el aspecto propio y especial según el cual se ordena a su fin determinado, es capaz de la gracia consumada, y tiene a Dios como perfectísimo objeto— resulta ciertamente falsa. Y en verdad, si del presente estado se trata, no se conoce ni nuestra alma ni nuestra naturaleza sino según un concepto general, abstraíble de cosas sensibles, como se verá más adelante en la distinción 3. Y es cosa cierta que, cuando según este concepto general se considera el alma, no se ve le convenga ni el ordenarse a dicho fin, ni capacitarse para recibir la gracia, ni el tener a Dios perfectamente por objeto. (...)

33. Y, por último, al tercer argumento (24) respondo: negando lo que se asume, es decir, que se conozca naturalmente que el ente es el primer objeto de nuestro entendimiento, y esto según la total indiferencia del ente a lo sensible y a lo no

sensible, y que afirma Avicena que esto es naturalmente cognoscible. Mezcló, en efecto, Avicena su secta —fue ésta la mahometana— con teorías filosóficas, y así dijo algunas cosas, hablando como filósofo, probadas por la razón, y otras en consonancia con su secta; por donde admite expresamente en *IX Metaphysicae*, cap. 7, que el alma separada conoce la substancia inmaterial en sí misma, admitiendo, por lo mismo, que en el primer objeto del entendimiento se contiene la substancia inmaterial. No procedió así Aristóteles, para el que el primer objeto de nuestro entendimiento es o parece ser la quiddidad sensible en sí misma o en su inferior, y ésta es la quiddidad abstraíble de las cosas sensibles.

34. Y a lo que se dice en confirmación del argumento que se apoya en san Agustín (25), respondo diciendo que la afirmación agustiniana debe referirse al acto primero, totalmente suficiente de suyo respecto del acto segundo, pero ahora impedido, sin embargo; impedimento que hace que el acto segundo no se origine ahora del acto primero.

35. Si contra esto se objeta, primero: que el hombre en el estado de su condición originaria pudo conocer su naturaleza, luego también el fin inherente a la misma: luego tal conocimiento no es sobrenatural.

36. Y segundo, contra la respuesta a la razón última: si no se conoce el primer objeto del entendimiento, porque no se conoce el entendimiento según su omnímoda razón propia, punto de vista desde el cual se refiere al primer objeto, resulta que de ningún objeto puede saberse si es inteligible; porque no se conoce la potencia según su concepto omnímodamente propio, aspecto bajo el cual se refiere a todo objeto en cuanto objeto inteligible.

37. Respondo: En cuanto a lo primero, sería menester decir cuál fue el conocimiento del hombre según el estado en que fue creado, lo cual se deja para otro lugar. Se ha de decir, sin

embargo, que respecto al hombre viador, en el presente estado, dicho conocimiento es sobrenatural, pues excede su facultad natural, y hablo de natural según el estado de naturaleza caída.

38. En cuanto a lo segundo, respondo concediendo que no conocemos en el presente el alma o potencia del alma tan distintamente que por ella vengamos al conocimiento del objeto inteligible que le corresponda; pero el mismo acto, cuya experiencia tenemos, nos lleva a la conclusión de que la potencia y la naturaleza, de los que el acto se origina, tienen por objeto lo que percibimos al alcance del acto, de suerte que no concluimos al objeto de la potencia por el conocimiento de la potencia en sí, sino por el conocimiento del acto experimentado. Sin embargo, por lo que al objeto sobrenatural toca, no poseemos ninguno de estos dos conocimientos, por cuya causa aquí fallan las dos vías para conocer el fin propio de la naturaleza. (...)

40. *Tercer razonamiento principal:* en tercer lugar se arguye igualmente contra la opinión de los filósofos, expuesta principalmente en la *Metafísica*, VI: El conocimiento de las substancias separadas es nobilísimo, porque versa sobre el más noble género; así pues, el conocimiento de lo que es propio de aquel género es máximamente digno y necesario, pues es más perfecto objeto cognoscible que los que se refieren a las propiedades de lo sensible. Pero aquellas propiedades no podemos conocerlas sólo por nuestras fuerzas puramente naturales. En primer lugar, porque si en alguna ciencia fuese de algún modo posible conocer las propiedades de las substancias separadas, sería en la metafísica; pero a nosotros naturalmente no nos es posible, como es evidente, tener un conocimiento sobre las propiedades de aquellas substancias. Y esto lo dice también el Filósofo en la *Metafísica*, I, al afirmar que el sabio ha de conocerlo todo de un modo universal y no en particular, y añade: «pues el que conoce lo universal de algún modo conoce todo lo que es sujeto de aquel universal». Y llama aquí sabio al metafísico como llama metafísica a la sabiduría. (...)

42. *Instancia contra el tercer razonamiento principal* (40). Contra el tercer razonamiento principal arguyo de esta manera. Todas las verdades necesarias referentes a las substancias separadas, que nos son al presente cognoscibles por la fe o por revelación pública, podemos también conocerlas a la luz de la razón natural. Porque las verdades cuyos términos conocemos naturalmente nos son también naturalmente inteligibles; pero conocemos naturalmente los términos de todas las verdades necesarias reveladas; luego, etc.

43. Pruébase la mayor; estas verdades necesarias, en efecto, son inmediatas o mediatas; si son inmediatas, las conocemos al conocer sus términos *(I Posteriorum)*, y si son mediatas, como quiera que podemos conocer los extremos, nos es posible también conocer el medio entre los extremos. Y conectando el medio con ambos extremos, obtendremos premisas o mediatas o inmediatas; si inmediatas, conclúyase como antes; y si mediatas, habráse de proceder conociendo el medio entre los extremos y uniéndolo con los extremos hasta llegar a verdades necesarias inmediatas. Luego habremos de llegar, últimamente, a verdades necesarias inmediatas, que se entienden al ser entendidos sus términos y de las que se originen todas las verdades necesarias mediatas; luego son éstas naturalmente cognoscibles por medio de las verdades inmediatas.

44. Pruébase la menor del razonamiento principal. El que tiene fe y el que no la tiene, si mutuamente se contradicen, vienen a contradecirse no sólo en cuanto a los nombres, sino también en cuanto a los conceptos, como se echa de ver cuando disputan entre sí un filósofo y un teólogo acerca de la proposición: «Dios es trino»: donde, mientras el uno niega, el otro afirma no sólo el mismo nombre sino también el mismo concepto; luego todo el concepto simple que tiene el teólogo lo tiene asimismo el filósofo.

45. *Respuesta a la instancia.* Respecto de esta instancia respondo como sigue: En cuanto a las substancias separadas

existen ciertas verdades inmediatas. Señalemos, pues, entre ellas, una primera inmediata y llamémosla *a*. Es de saber que van incluidas en ella muchas otras verdades mediatas, como son todas aquellas que enuncian particularmente términos comunes respecto del predicado, de términos comunes respecto del sujeto, y llámense *b* y *c*. Son estas verdades sólo cognoscibles con certeza en virtud de la verdad inmediatamente entendida, y según esto, no son cognoscibles sino por recurso a la primera verdad inmediata. Ahora bien, si hubiese un entendimiento capaz no sólo de conocer los términos de la verdad *b*, sino también de unirlos entre sí, pero sin que pudiese entender los términos de la verdad *a*, tendríamos que la verdad *b* sería neutral o indiferente respecto del mismo entendimiento, pues no se conoce ni por evidencia propia ni por evidencia recibida de la verdad inmediata, la cual, según la hipótesis, no es conocida. Otro tanto ocurre en nuestro caso. Tenemos en verdad ciertos conceptos comunes de substancias así materiales como inmateriales y podemos unirlos entre sí; pero semejantes nexos no son evidentes sino en fuerza de las verdades inmediatas, cuyo objeto son las quiddidades de las substancias separadas que, así miradas, son inaccesibles a nuestra inteligencia. (...)

46. *Ejemplo:* Si no fuese posible a uno concebir el triángulo según su propio concepto esencial aunque pudiese abstraer la esencia de la figura a partir del cuadriángulo, no le sería posible concebir la primacía como propiedad del triángulo, pues esta propiedad no se concibe sino abstrayéndola del triángulo; adviértase, sin embargo, que la primacía puede abstraerse de otras primacías: de los números, por ejemplo. Y aunque su entendimiento fuese capaz de formular la proposición: «alguna figura es primera», por aprehender los términos de la misma, resultaríale, sin embargo, indiferente, como quiera que se trata de una proposición mediata, contenida en esta inmediata: «El triángulo es así, es decir, determinadamente, primero». Y porque el entendimiento no puede entender la inmediata, ni sus términos siquiera, por eso no puede conocer la mediata, la cual solamente de la inmediata tiene evidencia.

3. *De los tres razonamientos principales contra los filósofos.*

66. Los tres razonamientos se confirman por autoridades. El primero (12) por la autoridad de san Agustín, *De Civitate*, XVIII, cap. 11: «Los filósofos, no sabiendo a que fin habían de ser ordenadas estas cosas, entre las falsedades que hablaron pudieron ver algo verdadero.»

67. La segunda (17) se confirma por Agustín, *De Civitate*, XI, cap. 2: «¿Qué aprovecha conocer adónde hay que ir, si se ignora el camino por el que hay que ir?» En esto erraban los filósofos, los que a pesar de enseñar algunas cosas verdaderas sobre las virtudes, mezclaron sin embargo cosas falsas, según la autoridad antes citada de Agustín, y como es evidente por sus libros. Pues Aristóteles reprueba los regímenes establecidos por otros muchos (*De la política*, II). Pero tampoco el mismo régimen de la sociedad que Aristóteles expone es irreprensible: Pues en *De la Política*, VII, cap. 7, enseña que hay que honrar a los dioses, y allí mismo, en el cap. 5, dice que «la ley no manda alimentar a ningún deforme».

68. La tercera razón (40) se confirma por Agustín *De Civitate*, XI, cap. 3: «Lo que está remoto de nuestros sentidos, porque no podemos saberlo por nuestro propio testimonio, lo buscamos en el de los otros.» Y esto confirma la solución que afirmamos como principal. (...)

70. Contra estos razonamientos se insta simultáneamente diciendo que se destruyen a sí mismos. Porque si probamos que algo debe necesariamente ser conocido, hemos de concluir por lo mismo que es verdadero, ya que nada es apto para ser conocido sino lo verdadero; luego, todo lo que estos razonamientos demuestran que tiene que ser necesariamente conocido, queda por lo mismo ya deducido como verdadero (por ejemplo: el fin del hombre es la fruición de Dios en sí mismo, en cuanto al primer razonamiento; camino para llegar a la fruición de

Dios son los méritos que Dios mismo acepta como dignos de tal premio, en lo relativo al segundo razonamiento; Dios es trino y obra por modo contingente, y otras verdades de este género, en cuanto al tercer razonamiento); por consiguiente: o todos estos razonamientos se fundan sólo en la fe, o su conclusión es la contraria a la que demuestran.

71. Respondo: Por razón natural se manifiesta que es necesario conocer determinadamente una de las dos partes de esta contradictoria: «la fruición es el fin, la fruición no es el fin», esto es, por razón natural se manifiesta que el entendimiento no es meramente dubitativo o neutro en este problema sobre si la fruición es el fin, porque tal duda o ignorancia impediría la investigación del fin; pero no se manifiesta por razón natural que tal parte de la contradicción tenga que ser necesariamente conocida. Y de este modo los raciocinios antes expuestos, en cuanto son de orden natural, concluyen disyuntivamente respecto de las partes de la contradicción; pero no determinadamente respecto de una de ellas, a no ser en cuanto parten sólo de verdades creídas por la fe.

4. *Respuesta a los argumentos de los filósofos.*

72. Respondemos, ahora, a los argumentos en favor de la opinión de Aristóteles. En cuanto al primero (6), digo que que el conocimiento depende del alma cognoscente y del objeto conocido, pues, según san Agustín, *De Trinitate*, IX cap. último: «prole del cognoscente y del conocido es la noticia». Ahora bien, aunque el alma tenga en sí misma suficiente actividad y suficiente pasividad en correspondencia con la acción que respecto del conocimiento conviene al alma, no tiene, sin embargo, suficiente actividad en sí en correspondencia con la acción que conviene al objeto, pues a este respecto es como tabla rasa, como dice en el *De anima*, III. Luego, cuando se dice que el entendimiento agente es el principio que todo lo hace, es verdad en cuanto a la acción que respecto del conocimiento conviene al alma, pero no en cuanto al objeto activo.

73. En cuanto a la confirmación de la razón, (7) respondo distinguiendo la mayor. Por naturaleza, en efecto, se entiende a veces el principio intrínseco del movimiento o del reposo —tal como se describe en el *II Physicorum*— y a veces, en contraposición con el arte y con el obrar deliberado (distinción debida a dos maneras contrarias de originación), el principio naturalmente activo intrínseco o no intrínseco, con tal que sea según naturaleza. Entendiéndola en el primer sentido, la mayor no es verdadera, como quiera que a todo principio naturalmente pasivo no corresponde un principio intrínseco activo o naturaleza, pues hay muchos principios pasivos que reciben naturalmente acto o forma que no proviene de principio intrínseco activo. Entendiéndola en el segundo sentido, la mayor también es falsa en ciertos casos como ocurre cuando la naturaleza, a causa de la excelencia que en sí tiene, se ordena naturalmente a recibir perfección tan superior, que no es subordinable a la causalidad de un agente natural, y esto según la segunda manera de distinción antes dicha. Lo cual ocurre en nuestro caso.

74. En cuanto a la prueba de la mayor se ha de responder que en la naturaleza no hay potencia pasiva que esté en vano. Porque aun cuando un agente natural no pueda, como causa principal, ponerla en acto, puede disponerla, sin embargo, para tal acto, de suerte que se reduzca completamente al mismo por otro agente, por la causa primera o sobrenatural, pongo por caso.

5. *Respuesta a los razonamientos principales.*

90. Viniendo, pues, a los razonamientos principales, al primero (1) respondo distinguiendo el objeto natural. Por objeto natural, en efecto, puede entenderse, o bien el objeto que la potencia puede alcanzar naturalmente por la acción de causas naturalmente activas, o bien el objeto a que la potencia tiene inclinación natural, sea o no naturalmente accesible. Según

esto, entendiendo lo «natural» en el primer sentido, puede negarse la mayor. Porque primer objeto es el que se adecua a la potencia y se dice, por lo mismo, de todo aquello sobre lo que puede actuar la potencia, pero aún admitiendo que el entendimiento puede naturalmente entender semejante objeto común, no es necesario admitir su capacidad natural para entender todo cuanto en él se contiene, como quiera que entender algo según continencia virtual es mucho más excelente que entenderlo confusamente según realidad común. Luego aunque procediese la menor en ambos sentidos, no se seguiría la conclusión que se busca, es decir, que todo cuanto en el primer objeto se contiene es accesible naturalmente al entendimiento, y esto porque la mayor tal como se formula es falsa. (...)

92. Hay otra respuesta al argumento y ésta de orden real, distinguiendo el objeto: si se trata, en efecto, de objeto naturalmente accesible a la inteligencia, la menor es falsa; pero si se trata del objeto al cual se inclina o se ordena la potencia, la menor es verdadera. Y así debe interpretarse la autoridad de Avicena. En confirmación de lo cual puede alegarse la autoridad de san Anselmo, *De libero arbitrio*, cap. 4. No tenemos facultad, dice, que por sí sola pueda reducirse a acto. Por facultad entiende lo que nosotros comúnmente llamamos potencia, como se ve por ejemplo, que aduce de la vista. De lo que se deduce que no hay ningún inconveniente en admitir que una potencia tenga ordenación natural a un objeto, naturalmente inaccesible a la acción de causas naturales, como ocurre con toda potencia que por sí se ordena al objeto, pero que no puede en modo alguno alcanzarlo por sí sola.

II. UNIVOCIDAD DEL ENTE

Comentario a las Sentencias, dist. III, p. 1, cuest. 1-2.

A) *Puede tenerse de Dios un concepto quidditativo.*

25. Digo en primer lugar que no sólo se puede tener naturalmente un concepto en el que se conciba a Dios como accidentalmente, por ejemplo, en algún atributo, sino que se puede tener algún concepto en el que sea Dios concebido por sí y quidditativamente. Lo pruebo porque, al concebir «sabio», se concibe una propiedad o una cuasi propiedad, perfeccionando en acto segundo una naturaleza; luego al entender «sabio» necesariamente hay que preentender algún «qué» en el que entiendo esta propiedad como inherente; y así, antes que el concepto de cualquier propiedad o cuasi propiedad, es necesario hallar un concepto quidditativo del que se entiendan aquellos atributos: y este otro concepto quidditativo lo será respecto de Dios, puesto que en ningún otro podría apoyarse.

B) *Del concepto unívoco respecto de Dios y de la criatura.*

26. Digo, en segundo lugar, que no sólo es concebido Dios en un concepto análogo al concepto de la criatura, es decir, tal que sea totalmente otro que el que se dice de la criatura, sino también en algún concepto unívoco a él y a la criatura. Y para que no se dispute sobre el nombre de univocación, digo que llamo concepto unívoco al que de tal modo es uno que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmando y negando lo mismo respecto de lo mismo; es suficiente también para ser medio silogístico, de modo que los extremos por él unidos de tal manera lo sean por un medio único que se concluya, sin falacia de equivocación, que se unen entre sí.

Y entendiendo así la univocación la pruebo con cinco argumentos.

27. En primer lugar: todo entendimiento que tiene certeza sobre un concepto, y está dudoso respecto de otros diversos, tiene el concepto sobre el que está cierto como otro que los conceptos acerca de los que está dudoso; el sujeto incluye el predicado. Pero el entendimiento del viador puede tener certeza de que Dios es ente, dudando de si es ente finito o infinito, creado o increado; luego el concepto de ente aplicado a Dios es otro concepto que éste o aquél, y así es de suyo ni uno ni otro; y se incluye en uno y otro; es pues unívoco. (...)

35. En segundo lugar se arguye principalmente así: ningún concepto real es causado naturalmente en el entendimiento del viador sino por lo que es naturalmente motivo de nuestro entendimiento; pero tales son las imágenes, o bien el objeto que reluce en las imágenes, y el entendimiento agente; luego ningún concepto simple se forma naturalmente en el entendimiento según nuestro modo, sino el que puede ser formado por virtud de estas causas motivas; pero un concepto que no fuese unívoco al objeto que reluce en la imagen, sino totalmente otro, anterior, y al cual tuviese aquél analogía, no podría formarse por la virtud del entendimiento agente y de la imagen; luego tal concepto otro que el formado por el entendimiento agente sobre las imágenes, y que se afirma que es análogo con éste, nunca se daría naturalmente en el entendimiento del viador, y así no podría nadie tener naturalmente concepto alguno sobre Dios, lo cual es falso. (...)

36. En tercer lugar se argumenta así: el concepto propio de un sujeto da suficiente razón para concluir sobre él todo lo concebible que es inherente en él necesariamente; pero no tenemos ningún concepto de Dios por el que podamos suficientemente conocer todos los conceptos que necesariamente le convienen, como es evidente acerca de la Trinidad y de otras verdades creídas de carácter necesario. (...)

38. En cuarto lugar, se puede argumentar así: o bien una «perfección simplemente tal» tiene un concepto esencial común

a Dios y a las criaturas, y en este caso tenemos lo propuesto, o no lo tiene, sino que es sólo propio de la criatura, pero entonces no conviene formalmente a Dios, lo que es inconveniente; o bien tiene una razón o concepto esencial totalmente propia de Dios, y entonces se sigue que no hay que atribuir nada a Dios, por razón de que sea perfección simple, pues esto no sería decir otra cosa sino que el concepto se afirma de Dios porque en cuanto que conviene a Dios es «perfección simplemente tal»; y así se destruye la doctrina de Anselmo en el *Monologio*, en donde establece que, excepto lo relativo, en todo lo demás «todo aquello que es simplemente mejor en sí mismo que lo otro, tiene que ser atribuido a Dios, así como todo lo que no es de tal manera tiene que ser negado del mismo». (...)

39. Se confirma también este cuarto argumento así: toda inquisición metafísica sobre Dios procede considerando la razón formal de algo, y quitando de aquella razón formal o concepto esencial la imperfección que tiene en las criaturas, y reservando aquella razón formal y atribuyéndole totalmente la perfección suma, y atribuyéndola así a Dios. Por ejemplo, sobre la razón formal de la sabiduría (o del entendimiento) o de la voluntad: se considera en sí y según ella misma; y fundándose en que esta razón o concepto esencial no incluye formalmente imperfección o limitación alguna, se remueven de la misma las imperfecciones que le son concomitantes en las criaturas, y reservada la misma razón o concepto esencial de sabiduría y de voluntad, se atribuyen a Dios perfectísimamente. Luego toda inquisición sobre Dios supone que el entendimiento tiene un mismo concepto, unívoco, recibido de las criaturas. (...)

44. Igualmente y con respecto a la conclusión principal parece que toda multitud se reduce a algo uno. Luego también será así en los conceptos.

45. Cuál sea la univocación del ente, y cuánta, y a cuántas cosas se extienda, se tratará más detalladamente al referirnos a la cuestión sobre el primer objeto del entendimiento.

III. SOBRE LA EVIDENCIA DE LO INFINITO

Comentario a las Sentencias, dist. II, p. 1, cuest. 2.

(...)

10. Se investiga si es conocido por sí que algo infinito es, así como «que Dios es».

Parece que es así:

El Damasceno en el libro I, capítulo 1, escribe: «El conocimiento del ser de Dios está naturalmente inserto en todos» pero aquello cuyo conocimiento está inserto en todos es conocido por sí, como consta en la *Metafísica*, II, donde dice que los primeros principios son como la puerta, son conocidos por sí. Luego, etc.

11. Además, «que aquello mayor que lo cual nada puede concebirse, existe», es conocido por sí. Pero Dios es tal, según Anselmo, *Proslogio*, cap. 5. Luego, etc. Además lo que es tal no es algo finito. Luego es infinito. Se prueba la mayor: lo opuesto a su predicado repugna a su sujeto; pues si no es, no es aquello mayor que lo cual no cabe concebir nada; porque si fuera realmente, sería mayor que si sólo tiene ser en el entendimiento. (...)

13. Además, las proposiciones que sólo son necesarias de algún modo por tener sus términos entidad de algún modo, es decir, por tener ser en el entendimiento, son conocidas por sí; tales son los primeros principios, que son evidentes, por sus términos, que tienen ser en el entendimiento. Luego mucho más será conocida por sí la proposición que tiene necesidad por sus términos simplemente necesarios, como la proposición «Dios existe». La proposición asumida es evidente, porque la necesidad de los primeros principios y su cognoscibilidad, no es por la existencia de sus términos en la cosa, sino sólo en la conexión de éstos en cuanto existe en el entendimiento que los concibe.

14. Por el contrario:
Lo que es conocido por sí no puede ser negado por nadie. Pero *dijo el necio en su corazón, no hay Dios, etc.*

1. *Respuesta a la cuestión segunda.*

15. Según el Filósofo, *Metafísica,* II, «es absurdo buscar simultáneamente sobre la ciencia y el modo de conocer»; respondo primero a la cuestión segunda, sobre el modo de conocer la proposición «Dios existe». Para su solución doy primero la noción de proposición conocida por sí.

En esta expresión «proposición conocida por sí», las palabras «por sí» no excluyen toda causa, pues no excluyen el conocimiento de sus términos, pues ninguna proposición es conocida si no son conocidos sus términos; ni los primeros principios los conocemos sino en cuanto conocemos sus extremos. Lo que la proposición conocida por sí excluye es toda causa y razón extrínseca a la concepción de sus términos. Es, por consiguiente, proposición conocida por sí la que es evidentemente verdadera por sus propios y solos términos. (...)

21. Por consiguiente, es conocida por sí toda y sola aquella proposición que es o puede ser evidentemente verdadera por la concepción de los términos como tales.

22. De lo dicho parece evidente que no hay que distinguir entre proposición conocida por sí y cognoscible por sí; son lo mismo, pues la proposición no se dice conocida por sí, por serlo por algún entendimiento (en tal caso, descartada toda intelección, ninguna proposición sería conocida por sí), sino que puede ser evidentemente verdadera para cualquier entendimiento que conciba sus términos. Aunque ningún entendimiento conciba los términos ni, por lo mismo, la proposición, ésta no deja de ser conocida por sí; en este sentido hablamos de proposición conocida por sí. (...)

25. Según esto respondo a la cuestión. Es conocida por sí la proposición que une estos dos extremos, el ser y la esencia divina en cuanto es «ésta» (o Dios y el ser que le es propio), tal como Dios ve aquella esencia y ser bajo la razón propísima según la que tiene Dios tal ser; de este modo dicho ser y esencia no son entendidos por nosotros, sólo por Dios y por los bienaventurados. La razón es que tal proposición es por sus términos evidentemente verdadera para el entendimiento, pues no es conocida por sí del segundo modo; el predicado no se halla fuera de la noción del sujeto, sino del primer modo: es inmediatamente evidente por sus términos; y es inmediatísima, en ella se resuelven todas las proposiciones que enuncian algo de Dios concebido de cualquier modo. Por consiguiente, la proposición «Dios es» o «esta esencia es» es conocida por sí; los extremos pueden mostrar su evidencia a todo el que las aprehende perfectamente, pues a ninguna esencia conviene el ser más perfectamente que a «esta» esencia. Luego, entendiendo por el nombre «Dios» algo que nosotros no conocemos perfectamente ni concebimos como «esta» esencia divina, la proposición «Dios existe» es conocida por sí.

26. Pero a la pregunta de si el ser pertenece a algún concepto que nosotros concibamos de Dios, de suerte que la proposición que enunciara el ser de tal concepto fuese conocida por sí —puede haber en nuestro entendimiento algún concepto de Dios, no común a él y a la criatura, por ejemplo, el concepto de ser necesario, o ente infinito, o de sumo bien, y de tal concepto como es concebido por nosotros podemos predicar el ser al modo como nosotros lo concebimos— respondo que tal proposición no es conocida por sí por tres razones:

27. Primera: toda proposición semejante es conclusión demostrable y demostrable *propter quid*. Prueba: todo lo que conviene a un concepto primaria e inmediatamente puede demostrarse *propter quid* de su contenido, usando como medio tal concepto. Ejemplo, si el triángulo tiene primariamente tres ángulos, iguales a dos rectos, esta propiedad puede demostrarse

propter quid, aunque no primariamente de todo lo que el triángulo contiene usando como medio el término «triángulo», del modo siguiente: alguna figura (género contenido en el triángulo) tiene tres ángulos, etc., igualmente puede demostrarse de cualquier especie de triángulo que tiene tres ángulos. Ahora bien, la existencia conviene primariamente a esta esencia (divina) en cuando «ésta», cual la ven los bienaventurados. Luego, usando como medio esta esencia, puede demostrarse con demostración *propter quid* la existencia de todo lo que podemos concebir de ella, sea como superior (quasi género), sea como atributo, como por la proposición «el triángulo tiene tres ángulos» se demuestra que alguna figura tiene tres ángulos, etc. Luego, no es proposición conocida por sí de sus términos; si lo fuera, no podría demostrarse con demostración *propter quid*.

28. Segunta razón: la proposición conocida por sí es evidente a todo entendimiento que conoce sus términos. Pero la proposición «el ente infinito existe» no es evidente para nuestro entendimiento por sus términos. Prueba: no concebimos tales términos antes de que creamos la proposición o la conozcamos por demostración; es decir, en principio no es evidente, lo admitimos con certeza por fe o por demostración, no por la concepción de sus términos.

29. Tercera razón: nada es conocido por sí acerca de un concepto simplemente simple si no es conocida por sí la unión de sus notas. Pero ningún concepto que tenemos de Dios, propio de él e inaplicable a las criaturas, es simplemente simple; o al menos ningún concepto distintamente percibido por nosotros como propio de Dios es simplemente simple. Luego respecto de tal principio nada nos es conocido por sí, si no nos es conocida por sí la unión de sus notas. Y esta unión no nos es conocida por sí; es demostrada, como consta por las dos razones anteriormente dadas.

30. La premisa mayor es manifiesta por el Filósofo, *Metafísica*, V, capítulo sobre lo falso, donde dice que un concepto

en sí falso es falso respecto a todo sujeto. Luego *ningún* concepto es verdadero de algo si no es verdadero en sí. Luego, para conocer que alguna nota de un concepto es verdadera, o que dicho *concepto* es verdadero de algo, es necesario saber que es verdadero en sí. Pero un concepto cuyas notas no se unen, no es en sí verdadero. Y así como en las proposiciones quidditativas es necesario saber que las notas del concepto pueden unirse quidditativamente, es decir, que la una contiene a la otra formalmente, para la verdad de una proposición que enuncia el ser de una cosa es necesario conocer que las notas del concepto del sujeto o del predicado se unen actualmente. Ejemplo, como la proposición «el hombre irracional es animal» no es conocida por sí en el orden de la predicación quidditativa, porque el sujeto incluye falsedad —es una proposición que contiene *términos* contradictorios—, *así* esta *proposición* «*el* hombre blanco existe» no es conocida por sí a no ser que sea conocido por sí que hombre y blanco se unen actualmente; si no se unen en la existencia actual, la proposición «ningún ser es hombre blanco» es verdadera, y su conversa «ningún hombre blanco existe» es también verdadera, y falsa su contradictoria «algún hombre blanco existe».

31. Prueba de la premisa menor: ningún concepto nuestro de lo bueno o verdadero es un concepto propio de Dios, si no es contraído, con lo que deja de ser un concepto simplemente simple. Llamo concepto *simplemente* simple al que no puede resolverse en otros conceptos simples, cada uno de los cuales pudiera ser distintamente conocido como por un acto simple.

32. Esta última razón nos da la respuesta a las siguientes objeciones. Se arguye: «la proposición "el ser necesario es" es conocida por sí». Y se da esta prueba: lo opuesto al predicado repugna al sujeto; porque si no es, no es necesariamente. Se arguye igualmente: La proposición «Dios existe» es conocida por sí. Y se da esta razón: según la exposición del Damasceno en el capítulo 9, el término «Dios» deriva de una ope-

ración actual, a saber, de fomentar, de arder o de ver. Luego en cualquiera de las acepciones, la proposición «Dios existe» equivale a esta otra: «el que opera existe en acto», que, como se ve, es conocida por sí, por la razón antes dada; es decir, porque lo opuesto del predicado repugna al sujeto.

33. Respondo de otro modo a estas objeciones. Ninguna de estas proposiciones: «el ser necesario es» o «el que opera es en acto», es conocida por sí, porque no es conocido por sí que las notas del sujeto se unen actualmente. A la razón de que «lo opuesto del predicado repugna al sujeto», respondo: de ello no se sigue que la proposición es conocida por sí, a no ser que dicha repugnancia sea evidente, y sea al mismo tiempo evidente que ambos extremos responden a conceptos simplemente simples o que las notas de los conceptos se unen simplemente.

2. *Respuesta a los argumentos principales de la segunda cuestión.*

34. Al argumento principal del Damasceno respondo: Puede entenderse del poder cognoscitivo que nos es naturalmente dado, por el cual, partiendo de las criaturas, podemos conocer, al menos en conceptos generales, la existencia de Dios (nótese que el Damasceno explícitamente añade allí que Dios es conocido por medio de las criaturas); o puede entenderse del conocimiento de Dios bajo conceptos comunes a él y a la criatura, aunque se realice en Dios más perfecta y eminentemente que en los otros. Que no habla del conocimiento actual y distinto de Dios lo prueba claramente lo que allí mismo dice: «Nadie le conoció sino en la medida en que se reveló».

35. A lo segundo respondo que Anselmo no dice que esta proposición es conocida por sí. Ello es manifiesto, porque de su deducción no puede inferirse que tal proposición sea verdadera, si no se suponen al menos dos silogismos. Uno de los silogismos es éste: El ente es mayor que todo no ente; nada es mayor que

lo sumo; luego lo sumo no es no ente; consta de los oblicuos en el segundo modo de la segunda figura. El otro silogismo es: «Lo que no es no ente es ente, el sumo no es no ente; luego es ente.» En qué sentido vale la razón de Anselmo se dirá en la cuestión siguiente, prueba de la existencia del infinito, argumento sexto.

36. A la prueba de la mayor —nótese que esta mayor es falsa en cuanto afirma que aquello es conocido por sí, no en cuanto afirma su existencia—, a la prueba de la mayor, es decir, «lo opuesto del predicado repugna al sujeto», respondo que ni es evidente por sí ni es evidente que el sujeto responde a un concepto simplemente simple, ni que las notas de su concepto efectivamente se unen. Ambas condiciones se requerirían para que tal proposición fuese conocida por sí.

37. A lo tercero, a saber, «que la verdad en común existe es conocida por sí, luego Dios existe», respondo: No se sigue, hay aquí falacia del consiguiente; puede negarse también la mayor. La prueba dada, «si ninguna verdad existe es verdad que ninguna verdad existe», no vale porque o se toma la verdad por la verdad ontológica, por la cosa en sí, o por la verdad lógica, por la verdad en el acto del entendimiento que compone y divide. Pero si no hay ninguna verdad, tampoco es verdad que ninguna verdad existe, trátase de la verdad ontológica —pues no existiría ninguna cosa—, trátese de la verdad lógica —pues no habría ningún acto intelectual—. La consecuencia válida es: «Si ninguna verdad existe, no es verdad que alguna verdad existe», no se sigue ulteriormente: «luego, es verdad que alguna verdad no existe»; es, como digo, falacia del consiguiente.

38. A lo último respondo que las proposiciones no se dicen conocidas por sí porque sus extremos sean más necesarios en sí (es decir, no sólo necesarios en el entendimiento sino en la cosa fuera del entendimiento) sino porque en cuanto extremos, muestran evidentemente que su unión o separación es conforme a los conceptos que expresan y a su relación mutua; el ser

real o sólo en el entendimiento, que puedan tener los términos, no importa; basta que la evidencia de esta conformidad haga evidente la verdad de la proposición, para que la proposición sea conocida por sí. La proposición «el todo es mayor que su parte» u otra similar, puede por sus solos términos tener tal evidencia en cualquier entendimiento que los concibe, pues por los solos términos se ve evidente la conformidad de los conceptos que expresan, prescindiendo del ser que tengan. Por esta razón, no se sigue la menor evidencia de las proposiciones, por el hecho de que los términos sean menos necesarios en cuanto al ser.

IV. DEMOSTRACIÓN DE LA INFINIDAD DE DIOS

Comentario a las Sentencias, dist. II, p. 1, cuest. 2.

Se demuestra directamente la infinidad de Dios.

111. Mostrados estos preámbulos pruebo la infinidad por cuatro vías. (...)

131. *Cuarta vía.* En cuarto lugar pruebo la conclusión propuesta por la vía de la eminencia: Como se probó antes, es incompatible con lo eminentísimo que se dé algo más perfecto. Pero no es incompatible con el ente finito que se dé algo más perfecto. Luego (lo eminentísimo no es finito).

132. Se prueba la menor: Lo infinito no repugna al ente. Pero lo infinito es mayor que todo ente finito (luego puede darse algo más perfecto que lo finito). Otro modo de argüir, que en última instancia se reduce a lo mismo: Si aquello a que no repugna la infinidad intensiva no es infinito, no es sumamente perfecto, porque no repugnándole la infinidad, puede ser excedido. Pero al ente no le repugna la infinidad. Luego el ente perfectísimo es infinito. La menor de esta prueba, que usamos también en el argumento precedente, no puede mostrarse, pa-

rece, *a priori*; así como los contradictorios repugnan por conceptos propios; ni puede ello probarse por algo más manifiesto, así los no contradictorios convienen por conceptos propios; ni parece que pueda ello mostrarse de otro modo que explicando tales conceptos. El ente no puede explicarse por nada más conocido; el infinito lo entendemos por lo finito (esto lo explico vulgarmente: Infinito es lo que excede un finito dado, no según una relación finita precisa, sino más allá de toda relación asignable).

133. Sin embargo, la conclusión propuesta, puede persuadirse de la manera siguiente: Debiendo admitirse como posible todo lo que no aparece como imposible, así también ha de admitirse como composible todo lo que no aparece como incomposible. Entre el ente y la infinidad no aparece ninguna incomposibilidad, pues la finitud no es la noción del ente ni es atributo convertible con él. Una de estas condiciones se requeriría para que entre el ente y la infinidad hubiese repugnancia. Que los atributos primeros del ente y convertibles con él le pertenecen, es suficientemente claro.

134. La conclusión puede persuadirse así: A la cantidad no repugna la infinidad a su modo, es decir, una parte después de otra. Luego tampoco repugna a la entidad a su modo, es decir, perfección en el ser simultáneo.

135. Además, si la cantidad del poder es simplemente más perfecta que la de la mole, ¿por qué será posible la infinidad en la mole y no en el poder? Y si es posible, es actual, como consta de la tercera conclusión dada antes respecto de la primacía del efectivo, y se probará también más adelante.

136. Además, el entendimiento cuyo objeto es el ente, no sólo no encuentra repugnancia en entender lo infinito, sino que lo considera como el más perfecto inteligible. Sería extraño que ningún entendimiento se percatase de la repugnancia entre la infinidad y su primer objeto, si tal repugnancia se diese, siendo

así que la disonancia en el sonido, por ejemplo, ofende fácilmente al oído. Si lo disonante ofende al momento de ser percibido, ¿por qué ningún entendimiento rehuye naturalmente del inteligible infinito como de algo no conveniente, como de algo destructivo de su objeto primero?

137. Con lo dicho puede «colorarse» la razón de san Anselmo del sumo cogitable *(Proslogio)*. Su descripción debe entenderse así: Dios es aquello que pensado sin contradicción, no puede pensarse algo mayor sin contradicción Que ha de añadirse «sin contradicción» es manifiesto: aquello cuyo conocimiento o concepción incluye contradicción, es impensable; en tal caso se darían dos pensables opuestos que de ningún modo constituirían uno, pues ninguno determinaría al otro.

138. Lo sumo pensable sin contradicción puede ser en la realidad. Se prueba primero respecto del ser quidditativo. En tal pensable descansa sumamente el entendimiento. Luego, contiene, y en sumo grado, el concepto del primer objeto del entendimiento, es decir, del ente. Segundo, se arguye ulteriormente respecto de su ser existencial: Lo sumamente pensable no sólo existe en el entendimiento pensante: de lo contrario, podría existir, pues lo pensable es posible, y no podría existir, pues le repugna el ser causado por otro, como consta en la segunda conclusión de la vía de la eficiencia. Por consiguiente, es mayor lo pensable que existe en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Esto no debe entenderse en el sentido de que si existe es pensable mayor, sino en el sentido de que lo que existe en realidad es *mayor* que todo lo que sólo existe en el entendimiento.

139. La razón de san Anselmo se colora también de otro modo: Lo que existe es pensable mayor; es más perfectamente cognoscible, por ser visible o intuitivamente inteligible; lo que no existe ni en sí, ni en otro más noble al que nada añade, no es visible. Ahora bien, lo que es visible es más perfectamente cognoscible que lo que no lo es, que es sólo abstractivamente

inteligible. Luego lo cognoscible perfectísimo existe. De la diferencia entre la intelección intuitiva y abstractiva y de la superioridad de la primera sobre la segunda, se hablará en la distinción tercera y en otros lugares, conforme se presente la ocasión.

V. POR EL ORDEN ESENCIAL, AL PRIMER PRINCIPIO

Del primer principio, cap. 1 y 3.

Las cuatro divisiones del orden y explicación de los miembros de estas divisiones.

Que el Primer Principio de las cosas me conceda creer, saber y expresar lo que sea del agrado de su majestad, y eleve nuestras mentes a su contemplación.

Señor Dios nuestro. A tu siervo Moisés que inquiría de ti, Doctor veracísimo, cuál es tu nombre, para que él a su vez pudiera decírselo a los hijos de Israel, tú, que conoces la capacidad del entendimiento humano respecto de ti, se lo diste a conocer respondiendo: Yo soy el que soy.

Tu eres verdadero ser. Tú eres el total ser. Esto es lo que, si me fuere dado, quisiera yo comprender. Ayúdame, Señor, en lo que me pregunto sobre cuánto pueda alcanzar nuestra razón natural en el conocimiento del verdadero ser que tú eres, comenzando por el ente que predicaste de tí mismo.

Aunque las propiedades del ente son muchas, y su consideración sería un punto de partida válido para mi empeño, comenzaré, sin embargo, por la consideración del orden esencial. Este modo de proceder me parece más fecundo. Daré primero las cuatro divisiones del orden. De ellas se colegirá cuántos son los órdenes esenciales. (...)

No tomo la expresión «orden esencial» en sentido estricto (como la toman quienes afirman que lo posterior pertenece al orden pero no lo anterior, que está sobre él), sino en su sentido corriente, en cuanto orden es una relación de comparación mu-

tua entre lo anterior y lo posterior; es decir, en cuanto lo que está ordenado queda suficientemente dividido en anterior y posterior. Por esta razón hablaré a veces de prioridad y posterioridad.

Primera división. En el orden de eminencia se dice primero o anterior lo que excede, lo eminente, y posterior lo que es excedido.

En el orden de dependencia se dice anterior aquello de que algo depende, y posterior lo que depende. Aristóteles explica también esta prioridad en la *Metafísica*, V, apelando al testimonio de Platón. Yo la entiendo en el sentido siguiente: primero en naturaleza y esencia es lo que puede existir sin lo posterior, no viceversa. Esto quiere decir: aunque lo primero cause necesariamente lo posterior y no exista sin éste, ello no se debe a que necesita de lo posterior para su ser. Pues aunque se suponga que no existe lo posterior, lo primero podrá existir *sin incluir contradicción*. Lo posterior, sin embargo, no puede existir sin lo anterior, pues lo exige —a esta exigencia podemos llamarla dependencia— para que pueda decirse que todo lo que es necesariamente posterior depende necesariamente de lo anterior (no al revés, como queda dicho, aunque a veces lo posterior siga necesariamente a lo anterior).

Segunda división. Dejando indiviso el orden de eminencia, subdivido el orden de dependencia. Lo que depende es causado y aquello de que depende es su causa, o es el efecto más remoto de una causa y aquello de que depende es un efecto más próximo de la misma causa. El sentido del primer miembro de esta subdivisión es suficientemente claro, como lo es el hecho de que se halla contenido en el dividendo. Pues son conocidas las nociones de causa y causado, y es claro que lo causado depende esencialmente de la causa y que la causa es aquello de que depende. (...)

Cuarta división. Es famosa la subdivisión del primer miembro de la segunda división, es decir, la subdivisión de la causa

en las cuatro causas bien conocidas: final, eficiente, material y formal; y la subdivisión de lo causado, de lo posterior, de lo dependiente, en cuatro especies correspondientes a las cuatro causas citadas, a saber, lo que está ordenado al fin, que en gracia a la brevedad puede llamarse «finido»; lo causado por la causa eficiente, que se llama «efecto»; lo causado por la materia o causa material, y puede llamarse «materiado»; y lo causado por la forma o causa formal, y puede llamarse «formado». Paso por alto la explicación del sentido de estos cuatro miembros de la división, pues traté ya ampliamente de ellos en otro lugar y volveré a tratarlos más adelante cuando la necesidad lo exija.

He aquí en resumen lo tratado en este capítulo. El orden esencial contiene seis órdenes diversos, a saber, cuatro órdenes de causa a efecto, el orden de un efecto a otro (incluyendo bajo el mismo orden los dos miembros de la tercera división), y el orden de lo eminente y lo excedido. (...)

Capítulo III. De la triple primacía del primer principio.

Oh Señor Dios nuestro, que proclamaste que tú eres el primero y el último, enseña a este tu siervo a probar por la razón lo que cree ciertamente por la fe, es decir, que tú eres el primer efectivo el primer eminente y el último fin.

De los seis órdenes esenciales antes mencionados, me place elegir tres, los dos de la causalidad extrínseca y el de la eminencia, y demostrar, si tú me lo concedes, que en estos tres órdenes hay una naturaleza simplemente primera. Digo una «naturaleza», porque en este tercer capítulo trataré de mostrar que dichas tres primacías se dan, no en un ser singular o uno en número, sino en una quiddidad o naturaleza. De la unidad numérica trataré más adelante.

Conclusión primera. Hay en los entes una naturaleza efectiva.

Prueba: Hay alguna naturaleza efectible. Luego hay alguna naturaleza efectiva en los entes. La consecuencia aparece evi-

dente de la naturaleza de los correlativos. Pruébase el antecedente. 1) Alguna naturaleza es contingente; por lo tanto capaz de ser después de no ser; por lo tanto, efectible no por sí ni por nada —en ambos casos el ser derivaría del no ser—, sino por otro. 2) Alguna naturaleza es movible o mudable, en cuanto puede carecer de alguna perfección de que es capaz. Luego el término del movimiento puede empezar a ser y, por lo mismo, ser hecho.

En esta conclusión y en algunas de las que siguen, podría argüir de lo actual, en vez de hacerlo de lo posible. Podría decir: Alguna naturaleza es hecha, pues empieza a ser; es término del movimiento y contingente; luego alguna naturaleza es eficiente. Pero prefiero proponer premisas y conclusiones de lo posible. Pues si las conclusiones de lo actual se conceden, las de lo posible deben concederse, mas no al revés. Además, las conclusiones de lo actual son contingentes, aunque suficientemente manifiestas; las conclusiones de lo posible, por el contrario, son necesarias. Aquéllas pertenecen al ente existente, éstas pueden pertenecer propiamente al ente aun tomado quidditativamente. Más tarde se investigará la existencia de dicha quiddidad, cuya efectividad es probada ahora.

Conclusión segunda. Hay algún efectivo simplemente primero, esto es, que ni es efectible, ni es efectible por virtud de otro.

Se prueba por la conclusión primera. Hay algún efectivo, sea A. Si es primero, en la manera explicada tenemos la conclusión. Si no es primero, es efectivo posterior por ser efectible por otro, o virtud de otro. Si se niega la negación, se afirma la afirmación. Supóngase que se da la otra causa efectiva, sea B. Argúyase de él como se arguyó de A. O se procederá al infinito en los efectivos, cada uno de los cuales será segundo respecto al anterior, o se parará en alguno que no tiene anterior. Ahora bien, la infinidad ascendente es imposible. Luego es necesario poner una primacía, pues lo que no tiene anterior no es posterior a lo que es posterior; la conclusión segunda del capítulo segundo excluye el círculo en las causas.

Objeción: Los filosofantes consideran posible la infinidad ascendente, pues, admitieron infinitos generantes, ninguno de los cuales sería primero, sino todos segundos, y los admitieron sin círculo. Respuesta: Los filósofos no admitieron la posibilidad de la infinidad en causas esencialmente ordenadas, como parece evidente en el libro sexto del capítulo quinto de la *Metafísica* de Avicena, donde el autor habla de la infinidad de individuos en una especie. (...)

Conclusión tercera. Lo efectivo simplemente primero es incausable, porque es inefectible y es independientemente efectivo.

Esta conclusión aparece manifiesta en la conclusión segunda. Pues si fuera efectible por otro o efectivo en virtud de otro, tendríamos un proceso infinito; o bien se da un círculo, o hay que establecer algo inefectible e independientemente efectivo, y éste sería el primero (y el otro, es claro, no lo sería). Se concluye ulteriormente: Si el primero es inefectible, es absolutamente incausable, porque no es «finible» (ordenable al fin), consta de la conclusión quinta del capítulo segundo; ni es «materiable», consta de la conclusión sexta del mismo capítulo; ni «formable», consta de la conclusión séptima del mismo capítulo; ni «materiable» y «formable» al mismo tiempo, consta de la conclusión octava del mismo capítulo.

Conclusión cuarta. Lo efectivo simplemente primero es actualmente existente, y alguna naturaleza existente es de tal modo efectiva.

Prueba: Si aquello cuya definición esencial repugna el poder existir por otro, puede existir, lo puede por sí mismo. A la definición del efectivo simplemente primero repugna poder ser por otro, consta de la conclusión tercera, y el efectivo simplemente primero puede existir. (...)

Pudieran aducirse otras pruebas, tanto respecto de la existencia, basadas en premisas contingentes, pero manifiestas, como respecto a la naturaleza, quiddidad y posibilidad del primer efectivo, basadas en premisas necesarias. Luego un efectivo simplemente primero puede ser por sí (luego es por sí). Lo que no

es por sí, no puede ser por sí, porque en este caso el no ser produciría el ser, lo que es imposible. Además, en tal caso, se causaría a sí mismo y no sería incausable absolutamente.

Esta cuarta conclusión puede declararse también de otra manera. Es inconveniente que el universo carezca del supremo grado posible en el ser.

Es digno de notarse el siguente corolario de esta cuarta conclusión. El primer efectivo, no sólo es anterior a los otros, sino que excluye contradictoriamente otro anterior. Y en cuanto es primero, existe. Se prueba como la cuarta conclusión: la definición del primer efectivo incluye, ante todo, incausabilidad. Luego, si puede ser, pues que no contradice al ser, puede ser por sí. Luego es por sí.

Conclusión quinta. Lo que es incausable es intrínsecamente necesario.

Prueba: Lo que excluye toda causa intrínseca o extrínseca distinta de sí, no puede no ser. La razón es: una cosa no puede no ser, a no ser que algo positiva o privativamente incompatible pueda ser, pues uno de los dos contradictorios ha de ser verdadero. Pero nada incompatible con lo incausable puede ser, porque o sería por sí o por otro. No podría ser de la primera manera (por sí), porque entonces existiría de hecho (consta de la conclusión cuarta) y los incompatibles existirían simultáneamente; o por igual razón ninguno de los dos existiría, pues si se pone algo incompatible con lo incausable, se concedería que éste, lo incausable, no existe, y si se pone lo incausable, se concedería que su incompatible no existe; y los incompatibles se destruyen mutuamente. Tampoco podría ser de la segunda manera (por otro): ningún efecto recibe de su causa un ser más intenso o más poderoso que el ser que lo incausable tiene por sí, pues lo causado depende en su ser y lo incausable no. Además, la posibilidad de lo causable no implica necesariamente su existencia actual, como la implica la posibilidad de lo incausable. Pero no puede ser causado nada incompatible con algo ya existente, a no ser que reciba de su causa un ser más intenso o más poderoso que el ser de lo ya existente.

Conclusión sexta. La necesidad de ser por sí pertenece a una sola naturaleza.

Prueba: Si dos naturalezas pudieran ser intrínsecamente necesarias, la necesidad sería común a ambas. Luego tendrían también alguna entidad quidditativa común correspondiente a la necesidad común, que daría pie, por decirlo así, a su género, tendrían sus últimas formalidades actuales, que las distinguirían.

De aquí se siguen dos contradicciones. Primera: cada una de las naturalezas sería necesaria en su ser, en primer lugar por su quiddidad o entidad común, de menor actualidad, no por la quiddidad o entidad distintiva, de mayor actualidad. (Si cada naturaleza fuese también formalmente necesaria por la entidad distintiva, sería doblemente necesaria, pues la entidad distintiva no incluye formalmente la entidad común, como la diferencia no incluye el género.) Parece sin embargo imposible que algo sea primariamente necesario por una actualidad menor, y no lo sea ni primariamente ni *per se* por una actualidad mayor.

Segunda contradicción: Ninguna de las dos naturalezas sería necesaria por la entidad común, que en la hipótesis sería la razón primaria de su necesidad, pues ni sería lo que es en virtud de esa entidad común; toda naturaleza es lo que es por su último elemento formal. Pero lo que es necesario es lo que es, y es de hecho en virtud de aquello por lo que es necesario, no por otro elemento. Si dices que la entidad común, prescindiendo de las entidades distintivas, bastaría para que un ente existiese, seguiríase que esta entidad común sería de sí actual e indistinta y, por lo tanto, indistinguible, pues un ente necesario ya existente no se halla en potencia al ser simplemente tal. La entidad del género en la especie sería el ser simplemente tal de tal ente necesario.

Otra prueba: Dos naturalezas, bajo el mismo género común, no son del mismo grado. Se prueba por las diferencias que dividen al género. Si son desiguales, síguese que el ser de una será más perfecto que el ser de la otra. Pero no ha de ser más perfecta que el ser intrínsecamente necesario.

Tercera prueba: Si dos naturalezas fueran intrínsecamente necesarias, ninguna de ellas dependería en el ser de la otra,

ni, por lo mismo, estaría esencialmente ordenada a la otra. Luego ninguna de ellas existiría en este universo, pues nada hay en él que no esté esencialmente ordenado a los demás seres; la unidad del universo deriva del orden de sus partes. (...)

Conclusión séptima. Se da en los entes alguna naturaleza primitiva.

Prueba: Hay algo finible, pues, como consta de la prueba de la conclusión primera de este capítulo, hay algo efectible; luego finible. Esta consecuencia consta de la conclusión cuarta del capítulo segundo (luego, es posible alguna causa final). En el orden esencial, esta conclusión es más manifiesta que la referente a la efectiva, como consta de la conclusión decimosexta del capítulo segundo.

Conclusión octava. Algo primitivo es simplemente primero, esto es, ni ordenable a otro, ni apto por naturaleza para finalizar en virtud de otro.

Se prueba por cinco pruebas similares a las de la conclusión segunda de este tercer capítulo.

Conclusión novena. Lo primero finitivo es incausable.

Se prueba: porque no es finible; de lo contrario no sería primero. Por consiguiente, es también inefectible, como consta de la conclusión cuarta del capítulo segundo, etc. (lo demás como en la prueba de la conclusión tercera de este capítulo).

Conclusión décima. El primer finitivo es actualmente existente, y esta primacía pertenece a una naturaleza existente.

Se prueba como la conclusión cuarta de este capítulo.

Corolario: El primer fin es de tal manera primero que un ser anterior a él es imposible. Se prueba como el corolario de la misma conclusión cuarta.

Habiendo establecido cuatro conclusiones referentes a los dos órdenes de causalidad extrínseca, propongo ahora cuatro conclusiones similares respecto al orden de eminencia.

La primera es ésta:

Conclusión undécima. Entre las naturalezas de los entes, alguna es excedente o eminente.

Prueba: Es posible que alguna naturaleza sea ordenada al fin, consta de la conclusión séptima de este capítulo. Luego es posible que sea también excedida, consta de la conclusión decimosexta del capítulo segundo (luego es posible alguna excedente).

Conclusión duodécima. Alguna naturaleza eminente es simplemente primera según la perfección.

Esto es evidente tratándose del orden esencial. Según Aristóteles, libro VIII de la *Metafísica*, las formas se relacionan entre sí como los números. En el orden esencial es necesario detenerse. Lo demuestran las pruebas de la conclusión segunda.

Conclusión decimotercera. La naturaleza suprema es incausable.

Prueba: No puede ser ordenada al fin, consta de la conclusión decimosexta del capítulo segundo. Luego tampoco puede ser hecha, consta de la conclusión cuarta del mismo capítulo. El resto del argumento es similar a la prueba de la conclusión tercera de este capítulo. Además, la inefectibilidad de la naturaleza suprema la prueba la sección B de la prueba de la conclusión segunda de este capítulo, pues todo lo efectible tiene alguna causa esencialmente ordenada.

Conclusión decimocuarta. La naturaleza suprema es alguna naturaleza actualmente existente.

Se prueba como la conclusión cuarta de este capítulo.

Corolario: El que alguna naturaleza sea más perfecta o superior a la naturaleza suprema incluye contradicción. Se prueba como el corolario de la conclusión cuarta.

Conclusión decimoquinta. La triple primacía de eficiencia, finalidad y eminencia en el triple orden esencial predicho pertenece a una misma naturaleza existente en acto.

Esta conclusión decimoquinta es el fruto de este capítulo.

Ella se sigue evidentemente de lo ya probado. En efecto, su única naturaleza pertenece al ser intrínsecamente necesario (consta de la conclusión sexta de este capítulo), y si la naturaleza a la que pertenece cualquiera de las primacías mencionadas es ser intrínsecamente necesario (consta de las conclusiones quinta y tercera respecto de la primera primacía, de las conclusiones quinta y novena respecto de la segunda, y de las conclusiones quinta y decimotercera respecto de la tercera), síguese que cada una de dichas primacías pertenece a la naturaleza a la que pertenecen también las otras. Pues cada una de las primacías pertenece actualmente a una naturaleza (consta de las conclusiones cuarta y decimocuarta) y no a diferentes naturalezas. Luego a la misma. (...)

Conclusión decimooctava. El primer efectivo es actualísimo porque virtualmente contiene toda actualidad posible. El primer fin es óptimo porque contiene virtualmente toda bondad posible. El primer eminente es perfectísimo porque contiene eminentemente toda perfección posible.

Estas tres cualidades (el ser actualísimo, óptimo y perfectísimo) no pueden separarse, porque si una de ellas se diese en una naturaleza y otra en otra, ninguna de éstas podría ser simplemente eminente. De donde se sigue que estas tres primacías parecen expresar tres atributos de la suma bondad, que necesariamente concurren, a saber, suma comunicabilidad, suma amabilidad, y suma integridad o totalidad; pues lo bueno y lo perfecto son idénticos (libro v de la *Metafísica)* y lo perfecto y lo total son idénticos (libro III de la *Física).* Por otra parte, es evidente que lo bueno es apetecible (libro I de *Ética Nicomaquea)* y comunicativo (libro VI de la *Metafísica* de Avicena). Pues nada se comunica perfectamente sino lo que se comunica por liberalidad; y esto conviene verdaderamente al bien sumo, que no espera retribución alguna por su comunicación, lo que es propio del liberal (libro V de la citada obra de Avicena).

Conclusión decimonona. Una única naturaleza existente es primera respecto de la otra en el triple orden mencionado, de

suerte que toda otra naturaleza es triplemente posterior a ella.

Algún protervo, aun admitiendo la conclusión decimoquinta, podría objetar que además de aquella naturaleza hay muchas otras, no ciertamente primeras de la misma manera, pero tampoco posteriores a ella en alguno de los órdenes predichos, o aunque posteriores en el orden de eminencia y de fin, no en el de eficiencia, como según interpretan algunos opinó Aristóteles de las inteligencias posteriores a la primera causa, y tal vez de la materia prima. Aunque ya lo dicho bastaría para refutar esta objeción, conviene que la examinemos aquí directamente.

En primer lugar, esta objeción queda rechazada por la conclusión sexta. Si ser necesariamente pertenece a una naturaleza, y lo que no es posterior —esta negación incluye los tres órdenes— es necesario que sea por sí, síguese que sólo una única naturaleza no es posterior con ninguna especie de posterioridad. Por consiguiente, toda otra naturaleza es triplemente posterior. La segunda proposición de este argumento (lo que no es posterior es necesario que sea por sí) es evidente de las conclusiones tercera, novena y decimotercera de este capítulo tercero. Añádase a cada una la conclusión sexta de este mismo capítulo.

En segundo lugar, se prueba la conclusión respecto de cada orden particular. Respecto del fin: lo que no es fin, ni está ordenado a un fin, es en vano. Pero en los entes nada es en vano. Luego, toda naturaleza distinta del fin primero está ordenada a un fin, y, por tanto, está ordenada al fin primero; consta de la conclusión tercera del capítulo segundo.

Respecto de la eminencia: Lo que no es supremo ni excedido por otro, no posee ningún grado de ser. Es nada, por lo tanto. Luego todo lo que no es supremo es excedido por otro. Luego es excedido por lo supremo; consta de la conclusión tercera del capítulo segundo.

Respecto de la eficiencia: Contra el protervo que la niega se prueba la conclusión en relación a la eficiencia por los argumentos que la prueban en relación al fin y a la eminencia. Cualquiera ente es o fin primero u ordenado al fin, como ha sido probado antes. Luego, o es el primer efectivo o es efecto,

pues los miembros de esta disyunción (primer efectivo o efecto) son convertibles con los de la anterior (primer fin o «finido») en relación a la posterioridad. Consta por las conclusiones cuarta y quinta del capítulo segundo.

Se prueba parejamente por la eminencia. Si todo es lo Supremo o algo excedido por lo Supremo, síguese que todo es o el primer efectivo o un efecto, pues también los miembros de estas disyunciones son convertibles, consta de las conclusiones penúltima y última del capítulo segundo y de la conclusión decimocuarta de este tercer capítulo. Añádase que es muy irracional poner un ente que no tenga ningún orden, como se probó en la segunda razón de la conclusión sexta y en cierto modo en la prueba de la conclusión decimoséptima de este capítulo.

Verdaderamente, ¡oh Señor!, tú lo hiciste todo ordenado en sabiduría, para que todo entendimiento razonable viese que todo ente es ordenado. Fue absurdo que los filosofantes sustrajeran al orden algún ente. Pero de la proposición universal «todo ente es ordenado» síguese que no todo ente es posterior ni todo anterior; en uno y otro caso, o algo se ordenaría a sí mismo, o habría que admitir círculo en el orden. Hay, por consiguiente, algún ente que es anterior y no es posterior, y que, de esta manera, es primero; y hay algún ente posterior y no primero. Pero no hay ente que no sea anterior o posterior. Tú eres el único Primero, y todo lo otro distinto de ti mismo te es posterior, como lo declaré en el triple orden, en cuanto me fue posible.

GUILLERMO DE OCKHAM

I. LO UNIVERSAL NO EXISTE COMO SUBSTANCIA

Suma de la lógica, cap. 14 y 15.

14. No siendo suficiente al lógico el conocimiento de los términos en general, sino necesitando conocerlos en particular, después de tratar de las divisiones particulares de los mismos, hay que tratar seguidamente de determinadas cosas contenidas en alguna de aquellas divisiones. Primeramente, pues, se trata de los términos de intención segunda, y en segundo lugar de los términos de intención primera.

Se ha dicho antes que los términos de intención segunda son: el universal, el género, la especie, y así los demás y, por consiguiente, hay que tratar ahora de los cinco universales admitidos. Primeramente, sin embargo, hay que hablar de este término común que es el «universal», que se predica de todo universal, y también de su opuesto, el singular. Hay que tener presente que «singular» se puede tomar de dos maneras: en el primer modo significa lo que es uno y no muchas cosas. Y de esta manera los que afirman que el universal es cierta cualidad de la mente que es predicable de muchos, no en orden a sí, sino en orden a esos muchos, tienen que decir que el universal es verdadera y realmente algo singular, porque así como toda palabra o voz, por común que sea por institución (humana), es verdadera y realmente singular y numéricamente una

porque es una y no muchas, también todo universal es singular. Tomando al singular de este primer modo, no tiene ser natural de signo de muchos. Y así ningún universal es singular, porque todo universal es naturalmente signo de muchos y naturalmente se predica de muchos. Por donde llamando universal a lo que es numéricamente uno, que es el sentido que dan muchos al universal, afirmo que no hay nada universal, a no ser quizá abusando del vocablo, diciendo que pueblo no es uno numéricamente y es universal; pero esto es una puerilidad.

Por consiguiente, hay que decir que todo universal es algo singular, y, por lo tanto, no es universal sino por su significación en cuanto signo de muchos. Y esto es lo que dice Avicena (*Metafísica*, 5): una forma en el entendimiento es referida a muchos, y en este aspecto es universal, porque es una intención que existe en el entendimiento, cuya operación es invariable cualquiera que sea la cosa. Y sigue: esta forma, aunque comparada con los individuos es universal, sin embargo comparada con el alma singular en la que se imprime, es individual, pues es una de las formas que existen en el entendimiento. Quiere decir que el universal es una intención singular de la misma alma, apto para ser dicho de muchos, no respecto de sí sino respecto de las cosas, de manera que se llama universal porque es naturalmente predicable de muchas, no en cuanto a sí mismo, sino con respecto a otras cosas, mientras que se llama singular en cuanto es una forma que existe realmente en el entendimiento; y así el singular se predica de lo universal tomado en el primer modo, pero no tomado en el segundo modo; asi como decimos que el sol es causa universal, no obstante que es una cosa particular y singular, pues el sol se dice causa universal porque es causa de muchas cosas, es decir, de todas las cosas inferiores, generables y corruptibles, y es llamado causa particular en cuanto es una causa y no muchas. Así también la intención del alma se dice que es universal en cuanto es un signo apto para ser predicado de muchas cosas, y se dice que es singular en cuanto es una cosa y no muchas.

Pero hay que saber que el universal es doble: existe cierto universal natural que es signo natural predicable de muchos al

modo como el humo es naturalmente signo del fuego, el gemido del enfermo lo es del dolor, y la risa de la alegría interior; y este universal no es sino una intención del alma, de manera que ninguna substancia que existe fuera del alma, ni cualquier accidente que existe fuera del alma, es universal en este sentido. Y de tal universal hablaré en los capítulos siguientes. Existe otro universal por institución voluntaria, y así la voz proferida, que es verdaderamente una cualidad numéricamente una, es universal, porque es un signo voluntariamente instituido para significar muchas cosas. Por donde, así como la voz es llamada común, así puede decirse que es universal; pero esto no lo tiene por su propia naturaleza, sino tan sólo por voluntad de los que lo han determinado.

15. Y porque no basta exponer estas cosas, sino que también han de ser racionalmente demostradas, aduciré algunas razones en favor de las mismas y las confirmaré por autoridades. En efecto, que ningún universal es una substancia que existe fuera del alma se puede probar evidentemente. Primero, así: ningún universal es una substancia singular y numéricamente una, pues si afirmásemos que lo es, se seguiría que Sócrates sería un universal, porque no existe mayor razón para que sea universal una substancia singular más que otra cualquiera. Por consiguiente, ninguna substancia singular es universal, pues toda substancia es numéricamente una y singular, porque toda cosa es una cosa y no muchas, y pues, es una cosa y no muchas, es una numéricamente, pues esto es lo que todos dicen uno numéricamente.

Pero si una substancia es muchas cosas, o es muchas cosas singulares, o muchas cosas universales. Si lo primero, se sigue que una substancia sería muchos hombres, y entonces, aunque el universal se distinguiera de un particular, no se distinguiría, sin embargo, de los particulares; y si alguna substancia fuera muchas cosas universales, tomo una de aquellas cosas universales y pregunto: o es muchas cosas, o una y no muchas. Si lo segundo, se sigue que es singular; si lo primero, pregunto si es muchas cosas singulares, o muchas cosas universales; y así

se tendría un proceso infinito, o se concedería que ninguna substancia es universal de modo que no sea algo singular.

Igualmente, si lo universal fuera algo existente en las substancias singulares, distinta de ellas, se seguiría que podría existir sin ellas, porque toda cosa anterior a otra naturalmente puede existir sin ella según la potencia divina. Mas el consiguiente es un absurdo, luego, etc.

Igualmente, si esa opinión fuese verdadera, ningún individuo podría ser creado, si algo del individuo preexistiera, porque no recibiría todo su ser de la nada, si el universal que existe en él existió antes en otro. Por lo mismo, se seguiría que Dios no podría aniquilar simplemente a un individuo, si no destruyese a todos los demás individuos, porque si aniquilase a algún individuo destruiría todo lo que existe de esencia de aquel individuo, y, por consiguiente, destruiría también lo universal que existe en él y en los otros, y, por consiguiente, no permanecerían los otros, porque no pueden permanecer sin una parte de su substancia cual es la puesta por aquel universal.

Igualmente, tal universal no puede ser afirmado como siendo algo totalmente fuera de la esencia del individuo, y, por consiguiente, el individuo se compondría de universales, y así el individuo más sería universal que singular.

Asimismo, se sigue que algo de la esencia de Cristo sería miserable y condenado, porque aquella naturaleza común que existe realmente en Cristo y en el condenado seria condenada como en Judas. Mas esto es absurdo, luego... Otras muchas razones pueden ser aducidas que omito por brevedad.

Y confirmo la misma conclusión por autoridades: en primer lugar por Aristóteles *(Met.* 7); tratando de la cuestión de si el universal es substancia, demuestra que ningún universal es substancia, en donde dice que es imposible que sea substancia cualquiera de los universales. Asimismo *(Met.* 10) dice: si es imposible que ninguno de los universales sea substancia, como se ha dicho en los discursos sobre la substancia y el ente, ni es substancia el ente mismo en cuanto algo uno en muchas cosas. De lo que se deduce, según la intención de Aristóteles, que ningún universal es substancia, aunque suponga por

las substancias. Asimismo el Comentador *(Met.* 7, cap. 44) dice que en el individuo la substancia no es sino la materia y la forma singulares de las que se compone. Asimismo, en el mismo lugar, cap. 45: digamos, pues, que es imposible que alguno de los universales sea la substancia de algo, aunque manifieste las substancias de las cosas. Asimismo, en el mismo lugar, cap. 47: es imposible que sean partes de las substancias existentes por sí. Asimismo *(Met.* 4, cap. 2): el universal no es substancia ni género; asimismo *(Met.* 10, cap. 6): como los universales no son substancias, es manifiesto que el ente común no es una substancia que exista fuera del alma.

De las citadas autoridades se puede deducir que ningún universal es substancia, de cualquier modo que se la considere. Porque la consideración del entendimiento, no hace que algo sea substancia o no; aunque la significación del término hace que de ello sea predicado, y no respecto de sí, este nombre substancia o que no se predique; como el término perro, en esta proposición: el perro es un animal, si está puesto por el animal que ladra, es verdadera; si está puesta por el astro celeste, es falsa. Sin embargo, no por ello es posible que la misma cosa sea substancia a causa de la consideración del entendimiento, y que no sea substancia a causa de otra consideración del entendimiento. Y, por tanto, hay que conceder simplemente que ningún universal es substancia, de cualquier manera que sea considerado, sino que cualquier universal es una intención del alma que, según una opinión probable, no se distingue del acto de entender. Por donde dicen que la intención por medio de la cual entiendo los hombres, es un signo natural significando al hombre, y de tal manera natural como el gemido es signo de enfermedad o dolor, y es un signo que puede estar puesto, en vez de los hombres, en las proposiciones mentales, como la voz puede estar puesta en vez de las cosas, en las proposiciones vocales. Que, en verdad, el universal sea una intención del alma, suficientemente lo expresa Avicena en *Met.* 5, donde dice: digo, pues, que el universal se dice de tres maneras; pues se dice universal lo que se predica de muchos en acto, como hombre; pero se dice universal a la intención, la cual nada

impide opinar que se predique de muchos. Por lo que es evidente que el universal es una intención del alma, naturalmente apta para ser predicada de muchas cosas. También puede ser esto confirmado por medio de la razón, pues todo universal puede ser predicado de muchos; mas solamente la intención del alma o un signo voluntariamente instituido puede ser predicado de muchos, y no substancia alguna. Luego, solamente la intención del alma, o un signo voluntariamente instituido, es universal. Pero ahora no hablo del signo universal como signo voluntariamente instituido, sino que lo tomo por el que es naturalmente universal. Que la substancia, empero, no puede naturalmente predicarse, es evidente, porque de lo contrario, se seguiría que la proposición se compondría de substancias particulares, y, por consiguiente, el sujeto estaría en Roma y el predicado en Oxford, lo que es absurdo. Asimismo, la proposición está en la mente, o en la voz o palabra, o en el escrito, y así no son substancias particulares. Consta por tanto que ninguna proposición puede estar compuesta de substancias porque se compone de universales. Por consiguiente, los universales no son substancias en manera alguna.

II. LO UNIVERSAL NO EXISTE EN LAS SUBSTANCIAS

Suma de la lógica, cap. 16.

Aunque sea evidente que el universal no es una substancia que exista fuera del alma en los individuos, realmente distinta que ellos, creen algunos, sin embargo, que el universal existe, en cierto modo, fuera del alma en los individuos, no, ciertamente, distinguiéndose realmente de ellos, sino tan sólo formalmente; en verdad, no forman dos cosas, pero la una no es formalmente la otra. Pero esta opinión parece ser irracional, porque en las criaturas no puede existir distinción alguna fuera del alma, en la forma que sea, a no ser que existan dos cosas distintas. Por consiguiente, si entre una naturaleza y una diferencia se da alguna clase de distinción, es necesario que sean

dos cosas realmente distintas. Lo prueba así por un silogismo: tal naturaleza no se distingue formalmente de aquella naturaleza; esta diferencia individual es distinta formalmente de esta naturaleza, luego esta diferencia individual no es esta naturaleza. Asimismo, una misma cosa no es común y propia; pero según ellos la diferencia individual es propia y el universal es común. Luego, ningún universal es una misma cosa con la diferencia individual. Asimismo, a una misma cosa no pueden convenir cosas opuestas. Lo común y lo propio son cosas opuestas, luego, la misma cosa no es común y propia, lo que se seguiría, no obstante, de ser la diferencia individual y la naturaleza común una misma cosa. Asimismo, si la naturaleza común se identifica realmente con toda diferencia individual, en dicho caso habría realmente tantas naturalezas comunes como diferencias individuales, y consecuentemente ninguna sería común, sino propia de cada diferencia con la que se halla realmente identificada. Asimismo, toda cosa se distingue por sí misma y no por otra, de todo aquello de lo que se distingue. Pero una es la humanidad de Sócrates, y otra la de Platón, por consiguiente, se distinguen por sí mismas, no por medio de diferencias añadidas. Asimismo, según Aristóteles, todo lo que se diferencia por medio de la especie, se distingue numéricamente. Ahora bien, la naturaleza del hombre y la del asno, se diferencian específicamente por sí mismos, y, en consecuencia, por sí mismas, cualquiera de ellas es una numéricamente. Asimismo, lo que por ningún poder puede competir a muchos, por ningún poder es predicable de muchos, pero una tal naturaleza, si es realmente idéntica con la diferencia individual, por ninguna potencia puede convenir a otro individuo. Luego por ninguna potencia puede ser predicable de muchos, y, por consiguiente, por ninguna potencia puede ser universal.

Asimismo, tomo esa diferencia individual y esa naturaleza a la que contrae, y pregunto: o entre ellas existe una distinción mayor que la que existe entre dos individuos, o menor. No es mayor, porque no difieren realmente. Tampoco es menor, porque entonces serían de la misma razón como los individuos son de la misma razón, y, por consiguiente, si uno es

de sí uno numéricamente, también el otro sería uno numéricamente. Asimismo, pregunto: si la naturaleza es la diferencia individual o no. Si lo es, argumento silogísticamente así: esta diferencia no es distinta formalmente de la diferencia individual; luego la naturaleza no es distinta formalmente de la diferencia individual. Asimismo, esta diferencia es propia y no común, y esta diferencia individual es la naturaleza; luego la naturaleza es propia y no común. Si se dice que esta diferencia no es la naturaleza, se consigue lo propuesto, pues se sigue que la diferencia individual no es realmente la naturaleza, porque del opuesto del consiguiente se sigue lo opuesto del antecedente arguyendo así: la diferencia individual es realmente la naturaleza; luego la diferencia individual es la naturaleza. La consecuencia es evidente porque de un determinable tomado con una determinación que no le separa ni le disminuye se sigue una buena consecuencia para el determinable tomado en sí mismo. Ahora bien, el *realmente* no es una determinación que separe o disminuya; por consiguiente existe una buena consecuencia diciendo: la diferencia individual es realmente la naturaleza; luego la diferencia individual es la naturaleza.

Por lo que hay que afirmar que en las criaturas no existe una tal distinción formal, sino que todas las cosas que en las criaturas son distintas, son también cosas distintas, si cada una de ellas es una verdadera cosa. Por consiguiente, así como en las criaturas nunca deben negarse estos modos de argumentación: Esto es A, esto es B; luego B es A, tampoco deben negarse nunca estos otros: esto no es A, esto es B; luego B no es A. Porque siempre que cosas contradictorias se verifican de algunas cosas, dichas cosas son distintas, a no ser que alguna determinación o algún sincategorema sea la causa de una total verificación, lo que en este caso no debe suponerse. Y, por tanto, debemos afirmar con los filósofos que en la substancia particular nada existe enteramente substancial, a no ser la forma particular o la materia particular o algo compuesto de ambos, y por esto no se puede fingir que en Sócrates existe la humanidad y la naturaleza humana distinta en alguna manera de Sócrates, a lo que se añade una diferencia individual que

contrae dicha naturaleza, sino que todo lo substancial que sea imaginable que exista en Sócrates, o es la materia particular o la forma particular, o lo compuesto de ambas, y por lo tanto toda esencia y *quiddidad* y todo lo que es substancial, si existe realmente fuera del alma, o es materia simple y absolutamente o es forma, o lo compuesto de ambos, o una substancia inmaterial separada, según la doctrina de los peripatéticos.

III. EL GÉNERO Y LA ESPECIE

Suma de la lógica, cap. 20 y 21.

Capítulo 20. Sobre el género. Después de esto hay que tratar de los cinco universales, y, en primer lugar, siguiendo a Porfirio, hay que tratar sobre el género. El género, pues, es definido por Porfirio y por el Filósofo así: el género es lo que se predica de muchos que se diferencian específicamente en su parte esencial *(in eo quod quid)*. Sobre esta definición hay que notar que el género no es algo existente fuera del alma, la esencia de aquellas cosas de las que se predica, sino que es cierta intención del alma predicable de muchos, no respecto de sí, sino respecto de las cosas que significa. Por donde así cuando yo profiero esta proposición: el hombre es animal, la voz se predica de la voz, pero no en verdad respecto de sí misma, porque no pretendemos usar de esta voz por sí misma, sino por la cosa que significa; también, por lo mismo, cuando el género se predica de la especie, no se expresa que el sujeto sea el predicado, ni que el predicado convenga realmente al sujeto en su ser real, sino que se expresa que aquello que se importa por el predicado es lo mismo que se importa por el sujeto. Mas la intención misma que forma el género no se predica de las cosas que existen fuera del alma, porque ellas no hacen el oficio de sujeto, sino que se predica de los signos de tales cosas, de cuya esencia, no obstante, no forma parte el género, como tampoco la intención del alma es de la esencia de una cosa que exista fuera del alma.

De esto se sigue que el género no es una parte de la especie; y no solamente esto, sino que tampoco el género importa la materia y no la forma, hablando propiamente de importar o significar. Usando, no obstante, impropiamente el vocablo, puede afirmarse que el género importa alguna vez la materia y no la forma, lo que equivale a decir que en cualquier cosa significada por el género se encuentra la materia según el mismo modo de la significación. Sin embargo, en este modo de hablar, no siempre todo género significa la materia, porque hay género que es común precisamente con relación a cosas simples carentes de composición de materia y forma, como el color, ya que éste no es común si no es con relación a los colores que no se componen de materia y forma. Y por lo tanto, las autoridades de los filósofos que ponen que el género es parte de la cosa, y expresiones semejantes, deben ser glosadas así: que por esto se dice qque el género es parte de la cosa, porque es como la parte material de la definición o descripción, pues asi como en las cosas naturales la materia es presupuesta a la forma y la forma sobreviene a ella, así también, si alguna cosa debe definirse, hay que poner en primer lugar el género, en segundo lugar hay que añadir las diferencias esenciales o accidentales. Y, por lo tanto, el género es parte de la definición, y el primero en la definición, así como la materia es lo primero en la composición, y así dice: el género es una parte de la definición y la definición es la primera cosa con lo definido; por consiguiente el género es parte de lo definido. Hay que responder que en rigor es simplemente falso que la definición sea realmente lo mismo que lo definido; no obstante, es simplemente verdadero que la definición y lo definido significan uno y lo mismo, y no otra cosa pretenden los autores.

En segundo lugar, hay que notar que el género se predica de diversas especies e individuos, sin embargo, de manera distinta, según se trata del género tomado en sentido amplio o del género tomado en sentido estricto. Pues todo género tomado en sentido estricto requiere cosas distintas y desemejantes, por las cuales aquellas cosas de quienes el género se predique, se suponen. No así en el género tomado en sentido amplio, pues

basta que aquellas cosas de las que se predica el género, supongan cosas semejantes y sean comunes y se separen mutuamente; como si no fuese posible que hubiese alguna cosa numerable a no ser el hombre; aun el número o la multitud propia a las substancias podría ser puesto por género, pues muchas cosas o la multitud se predicaría de estos nombres comunes: dos, tres, cuatro, etc., de los cuales ninguno se predica del otro. Se encuentran no obstante muchas autoridades que no se refieren al género así entendido.

Capítulo 21. Sobre la especie. De manera semejante definen los filósofos la especie diciendo que es lo que se predica de muchos que se distinguen numéricamente en su ser esencial. Sobre lo cual hay que decir, como del género, que la especie es una intención del alma que no es la esencia de los individuos, aunque sea predicable de ellos. Pero se diferencia de la intención que constituye el género, no como el todo de la parte, porque hablando propiamente, ni el género es parte de la especie, ni la especie parte del género, sino que se diferencian en esto; que la especie es común a menos entes que el género, de manera que el género es signo de muchos más y la especie de menos. Por donde así como este nombre: animal, significa muchos entes porque significa todos los animales; y este nombre: hombre, significa menos porque significa todos los hombres, así sucede en todo otro género y especie, y esto quiere decir que la especie es parte del género, a saber, que la especie significa menos entes que el género. Y así toman este término como parte subjetiva todos los que hablan bien o rectamente.

De semejante modo, así como el género no se predica de muchas especies por sí mismo, sino por las cosas que significa, de la misma manera la especie no se predica de muchos por sí misma, sino por las cosas; pero la misma especie no es muchas cosas aunque se predique de muchas, ni existe realmente en el individuo, porque en este caso sería una parte del individuo lo que manifiestamente es falso, pues en primer lugar, ni es materia ni forma, y en segundo lugar existen algunos individuos que no tienen partes, y por consiguiente, la especie no

es parte del individuo, sino que es un signo del individuo, mejor aún, significa todas las cosas individuales contenidas debajo de ella.

IV. NOTICIA INTUITIVA Y NOTICIA ABSTRACTIVA

Prólogo al Comentario a las Sentencias.

Q 1-3. La primera conclusión a modo de preámbulo es ésta: que el acto judicativo respecto de algo complejo presupone el acto aprehensivo respecto de lo mismo... y aquel acto aprehensivo puede ser sin el judicativo, pero o a la inversa. Luego es naturalmente primero, y así el otro lo presupone. (...)

T 1-19. De estas cosas se sigue una segunda conclusión: que todo acto judicativo presupone en la misma potencia la noticia incompleja de los términos, porque presupone el acto aprehensivo, y el acto aprehensivo respecto de algo complejo presupone la noticia incompleja de los términos según el Comentador en *De anima*, III, en el Comentario 21, en donde distinguiendo dos actos del entendimiento, a saber la formación y el asenso, dice así: pero las cosas en las que se halla lo falso y lo verdadero, etc., esto es las cosas entendidas, con las que se da la verdad y falsedad, tienen en ellas alguna composición del entendimiento material y del que entiende primeramente los singulares. Y añade después: pues el entendimiento entiende primeramente estos singulares, y después los compone. Es patente por estas autoridades que el entendimiento no puede formar ninguna proposición, ni por consiguiente aprehender nada, a no ser que entienda primeramente los singulares, esto es, lo incomplejo. Igualmente, en el comentario 22 dice así: lo que hace que estos singulares entendidos sean uno por composición, después de haber sido muchos, es el entendimiento material. Pues éste distingue los singulares entendidos y compone los semejantes y divide los diversos. Pues es necesario que la facultad que comprehende las cosas simples y las compuestas sea la misma. (...)

U 1-13. La tercera conclusión es que ningún acto de la parte sensitiva es causa inmediata próxima, ni parcial ni total, de algún acto judicativo del entendimiento mismo.

Esta conclusión puede ser persuadida: porque por la misma razón por la que bastan para algún acto judicativo las cosas que existen en el entendimiento como causas próximas inmediatas, también para todo acto judicativo serán suficientes. Pero respecto de algún acto judicativo bastan las que están en el entendimiento, así respecto de la conclusión, porque si hay en el entendimiento el acto de conocer las premisas, inmediatamente es sabida la conclusión sin necesidad de cosa alguna distinta. Luego para todo acto judicativo basta lo que está en el entendimiento como su causa próxima.

Además; por cuanto las causas que están en la parte intelectiva pueden bastar, en vano se afirman otras causas.

Y 38-46. Por esto es evidente qué hay que responder a todas las autoridades que afirman que las verdades contingentes sobre las cosas sensibles no pueden conocerse sino cuando las mismas cosas caen bajo los sentidos, porque la noticia intuitiva de estas cosas sensibles no puede tenerse en el presente estado sin una noticia intuitiva sensible sobre los mismos. Y por esto no es superflua la noticia sensitiva, aunque bastaría la sola noticia intuitiva intelectiva, si fuese posible ésta naturalmente en el presente estado sin la noticia intuitiva sensible. Como se da en los ángeles y en el alma separada, en la que para la noticia evidente de tales verdades no se requiere noticia alguna sensitiva.

Z 1-11. Digo, pues, que respecto de lo incomplejo puede darse una doble noticia, de las cuales una puede llamarse abstractiva y la otra intuitiva pero hay que saber que la noticia abstractiva puede tomarse en dos sentidos: o bien se dice de la que es de algo abstracto de muchos singulares, y así la noticia abstractiva no es otra cosa que el conocimiento de algún universal abstraíble de muchas cosas. Y en otro sentido se toma la noticia abstractiva según que abstrae de la existencia

y de la no existencia, y de las otras condiciones que sobrevienen contingentemente a la cosa o que de esta manera se predican de ella; no de modo que se conozca algo por la noticia intuitiva, que no sea conocido por la noticia abstractiva, sino que lo mismo totalmente y según razón totalmente idéntica se conoce por una y otra noticia. Pero se distinguen en cuanto que la noticia intuitiva de la cosa es un conocimiento tal en cuya virtud puede saberse si la cosa existe o no, de manera que, si la cosa existe, inmediatamente el entendimiento juzga que existe, y conoce esto evidentemente, a no ser que sea impedido por la imperfección de aquella noticia. E igualmente, si tal noticia fuese perfecta, y fuese conservada por la potencia divina con respecto a la cosa no existente, en virtud de tal noticia incompleja conocería evidentemente que aquella cosa no existe.

De modo semejante: la noticia intuitiva es tal que cuando algunas cosas son conocidas, de las que una es inherente a la otra, o una dista localmente de otra, o de cualquier otro modo dice respectividad a otra, inmediatamente en virtud de aquella noticia incompleja de tales cosas se sabe si la cosa es inherente o no es inherente, si es distante o no es distante, y así respecto de las demás verdades contingentes, a no ser porque tal noticia sea remisa o de algún modo impedida. Así por ejemplo, si Sócrates es en la verdad de la cosa blanco, aquel conocimiento de Sócrates y de la blancura, en virtud del cual puede evidentemente conocerse que Sócrates es blanco, es llamado noticia intuitiva. Y universalmente, toda noticia incompleja del término o de los términos o de la cosa o cosas, en cuya virtud puede conocerse evidentemente una verdad contingente, sobre todo la que es en el presente, es noticia intuitiva.

Noticia abstractiva es aquella en cuya virtud no puede conocerse evidentemente sobre una cosa contingente si existe o no existe; y de esta manera la noticia abstractiva abstrae de la existencia y de la no existencia, porque tampoco por ella puede saberse con evidencia respecto de la cosa existente, que existe, y de la no existente, que no existe, de manera opuesta a lo dicho en la noticia intuitiva.

De manera semejante: por la noticia abstractiva no puede

conocerse evidentemente ninguna verdad contingente, sobre todo la de presente, como se evidencia de hecho, porque cuando son conocidos Sócrates y su blancura en ausencia de los mismos, no puede saberse en virtud de la noticia incompleja si Sócrates existe o no existe, si es blanco o no lo es, y así respecto de las demás verdades contingentes; y sin embargo es cierto que tales verdades pueden ser conocidas evidentemente, a saber, por la noticia intuitiva. (...)

AA 1-27. De esto se siguen algunas conclusiones:

Primera: que la noticia abstractiva y la intuitiva no difieren en que la abstractiva pueda ser indiferentemente respecto de lo existente y de lo no existente, de lo presente y de lo no presente, mientras la intuitiva puede ser sólo respecto de lo existente y realmente presente, diferencia que ponen algunos siempre que tratan de esta materia.

En segundo lugar, no difieren en que la abstractiva no alcanza su objeto en sí mismo y según su perfecta razón, sino sólo en una semejanza disminuida, mientras que la intuitiva alcanza el objeto en sí bajo su perfecta razón, como dice cierto doctor en su *Quodlibeto*, en la q. 6.

En tercer lugar, no difieren por sus razones formales motivas, a saber, en cuanto que el conocimiento intuitivo es causado por la cosa que en su propia existencia es por sí misma objetivamente motiva, mientras que en el conocimiento abstractivo se da algo en lo que la cosa tiene ser cognoscible, ya sea a modo de causa que virtualmente contiene la cosa en cuanto cognoscible, ya sea un efecto, es decir, la especie o semejanza que contiene representativamente la cosa misma cuya semejanza es, como dice el mismo en su *Quodlibeto*, q. 13.

En cuarto lugar, tampoco difieren en que la noticia intuitiva tiene necesariamente aneja una relación real y actual al objeto mismo, mientras que la noticia abstractiva no la tiene necesariamente, aunque tenga una relación potencial, a saber, como de mensurable y dependiente, pero no una relación de unión, como dice el mismo en el mismo lugar.

En quinto lugar, no difieren la noticia intuitiva y la abstrac-

tiva en que en aquella el objeto esté presente en su propia existencia, mientras en la noticia abstractiva el objeto está presente en algo que representa perfectamente el mismo objeto bajo razón propia y esencial de cognoscible, como dice el mismo en el *Quodlibeto*, q. 14 y en el libro 4.º, distinción 10, q. 8. (...)

GG 1-6. Digo, pues, que la noticia intuitiva y la abstractiva difieren en sí mismas y no en razón de los objetos, ni por cualesquiera de sus causas, aunque naturalmente la noticia intuitiva no puede darse sin la existencia de la cosa, que es verdaderamente la causa eficiente mediata e inmediata de la noticia intuitiva, como se dirá en otro lugar. Pero la noticia abstractiva puede darse naturalmente aunque haya sido simplemente destruida la cosa misma...

HH 1-12. De esto se sigue que la noticia intuitiva, tanto la sensible como la intelectual, puede ser acerca de una cosa que no exista. Y esta conclusión la pruebo de otro modo así: toda cosa absoluta, que es distinta en el sujeto y en el lugar de otra cosa absoluta, puede en virtud de la potencia divina absoluta existir sin aquélla, porque no parece verosímil que, si Dios quiere destruir una cosa absoluta que existe en el cielo, necesite destruir otra cosa que existe en la tierra. Pero la visión intuitiva, tanto sensitiva como intelectiva, es una cosa absoluta distinta, en el lugar y en el sujeto del objeto. Como si veo intuitivamente una estrella que existe en el cielo, tal visión intuitiva, ya sea intelectiva, ya sensitiva, se distingue en el lugar y en el sujeto del objeto visto; luego esta visión puede permanecer, habiendo sido destruida la estrella. (...)

NN 1-9. Digo que Dios, según su potencia absoluta, puede ser conocido según esta doble noticia, de modo que un conocimiento sea intuitivo y el otro abstractivo. Sin embargo, es difícil probar esto, pero puede ser persuadido: porque si no pudiese Dios ser conocido abstractivamente, o bien esto sería por la identidad de él mismo con su existencia, o porque no puede ser aprehendido en sí, a no ser que se conozca que

existe actualmente, o porque le repugna que un conocimiento imperfecto termine en él mismo. (...)

OO 1-10. Digo que uno y otro de estos conocimientos, con respecto a la deidad, es separable del otro, porque no se da un orden o conexión más esencial entre estas noticias con respecto de un objeto que con respecto de otro; pero respecto de la criatura uno y otro conocimiento son separables: luego también respecto de Dios.

Además, si el conocimiento abstractivo no pudiese darse sin el conocimiento intuitivo de Dios, luego el intuitivo sería causa esencial respecto del abstractivo, pero no sería sino su causa extrínseca; y todo lo que puede Dios mediante una causa extrínseca, lo puede también inmediatamente por sí; puede, por lo tanto, causar la noticia abstractiva sin la intuitiva. (...)

PP 1-5. De lo predicho concluyo que una noticia distinta de la deidad es comunicable al viador, permaneciendo viador, ya que sólo la noticia intuitiva repugna al mismo. Luego si la noticia abstractiva puede ser causada sin la intuitiva, se sigue que puede darse en el viador, permaneciendo tal, una noticia abstractiva distinta de la deidad.

V. CONTRA EL FORMALISMO ESCOTISTA

Tratado sobre los principios de la teología.

De acuerdo con lo dicho se afirma que no hay pluralidad de conceptos si no hay pluralidad de cosas. De aquí que lo que es simple y no incluye pluralidad no puede ser significado por varios conceptos. Pues los conceptos en la representación se refieren entre sí como la cosa en la realidad. Y, por lo tanto, si el objeto es único en su ser, no existirá sino un concepto que pueda representarlo; y esto explica por qué de dos conceptos que significan la misma cosa, uno es genérico, y el otro no; y por qué razón uno es la diferencia y el otro no, cuando precisamente significan lo mismo uno y otro.

De acuerdo con esto se afirma que entre conceptos que precisivamente significan la misma cosa, no puede uno ser quidditativo y otro denominativo, de manera que uno se demuestre del sujeto *a priori* tomando el otro como medio; pues no hay mayor razón para que sea uno quidditativo, que la hay para que lo sea el otro, siendo así que significan absolutamente lo mismo y el concepto quidditativo significa toda la quiddidad y nada distinto de ella; pero esto lo hacen ambos, luego son ambos quidditativos. Porque si uno lo es y el otro significa lo mismo no hay duda que también el otro es quidditativo.

Por esto se niega que se puedan demostrar acerca de Dios conceptos denominativos que signifiquen únicamente la esencia divina, puesto que tales conceptos no existen. Según esto, hay que negar que los atributos tales como la bondad divina y otros semejantes sean conceptos denominativos que no signifiquen más que la esencia divina. Puesto que todo concepto que no significa más que la esencia divina es quidditativo.

De acuerdo con lo dicho, se afirma que no pueden darse varios conceptos respecto de lo simple, de manera que cada uno de ellos implique totalmente el mismo ser simple, a no ser que uno de los conceptos sea superior al otro, y sea por lo mismo connotativo, negativa o afirmativamente, de algo extrínseco a la misma cosa simple significada.

Porque la pluralidad de los conceptos se origina necesariamente, según se probó, de la pluralidad de las cosas. Por lo tanto, si existen varios conceptos acerca de lo simple, éstos han de significar varias cosas, y no sólo lo simple. Es decir, o bien connotando, y se tiene ya otra parte disyuntivamente significada, o bien directamente, y en este caso será un concepto común a cada una de las cosas significadas, y será entonces superior con relación al concepto que significa sólo la otra cosa, y así se tiene también disyuntivamente la otra parte. Por lo que no se ha de negar que una misma cosa simple puede concebirse por varios conceptos quidditativos, con tal que uno de ellos sea común a otras cosas. Y esto no se opone al principio de que no hay pluralidad de conceptos sin pluralidad de cosas, porque aquella pluralidad o diversidad de conceptos se

funda en la pluralidad de las cosas, porque uno de los conceptos significa sólo esto simple, y el otro significa esto mismo y otros.

Conforme con esto podemos establecer que lo simple puede definirse también por términos que no sean ni connotativos, ni extrínsecos ni negativos, aunque tenga algunos conceptos no afirmados disyuntivamente, uno de los cuales sea común a aquello y a otras cosas, y el otro sea común a lo mismo y a algunas cosas diversas de las primeras...

Según lo dicho, se afirma que los términos comunes a Dios y a las criaturas se predican como atributos divinos en el primer modo de predicar por sí. Porque todo concepto abstracto se predica de esta manera de aquello de lo que inmediatamente se abstrae. Pero la sabiduría en común se abstrae inmediatamente de la sabiduría increada o creada, y por lo mismo se predica de una y otra en el primer modo de predicación por sí.

De acuerdo con esto, se afirma que los atributos así tomados no pueden demostrarse de Dios a priori. La razón es porque una proposición en la que el término común se predica de su inferior, del que inmediatamente se abstrae, es una proposición inmediata, y por lo mismo indemostrable.

De acuerdo con lo dicho se afirma que la simplicidad se da verdaderamente tanto en el género como en la especie, y no según formalidades o grados real e intrínsecamente distintos, sino sin distinción alguna intrínseca a la realidad; porque la distinción extrínseca consiste en que muchas cosas se representan por un concepto, y algunas en menor número por otro; luego se distinguen aquellos conceptos en cuanto uno es general y el otro más específico.

De lo que se deduce que no puede probarse por la simplicidad de Dios que Dios no esté dentro de un género. Pues también están en el género cosas simples que no incluyen absolutamente distinción alguna. Basta para ello alguna distinción en las cosas por las que unas sean más semejantes y otras más desemejantes, de manera que se pueda abstraer un concepto común, y otro común a los mismos y a otros semejantes pero más disímiles. Así, si se abstrae un concepto que representa a

Dios y a los ángeles superiores, y otro que representa a Dios y a todos los ángeles, no puede aducirse ningún argumento fundado en la simplicidad divina para que uno de aquellos conceptos no sea genérico respecto del otro.

De lo que se deduce que no es idéntico el concepto de especie y el de definición, porque la definición se compone de los conceptos de género y de diferencia, y no consiste sino en las distintas partes esenciales de los compuestos. Pero el concepto de especie no es compuesto sino simple, y tan simple como el concepto de género, porque ambos significan directamente el todo y ninguno de ellos significa primeramente una parte.

De aquí se deduce que es falso lo que se suele decir, que el concepto de especie o la especie se compone de género y diferencia. El concepto de definición es compuesto, pero no el de especie, ni tampoco es siempre verdadero que el concepto de especie incluya el género y la diferencia, que no se incluyen ni formal ni virtualmente en los conceptos simples. Y en cuanto a los compuestos, aunque los incluya virtualmente, no los incluye sin embargo formalmente. Pero la definición incluye a ambos formalmente, así como un todo incluye sus partes, y esto porque la definición se forma por composición de los mismos.

Según lo dicho, se niega que se dé distinción de formalidades que sea intrínseca a la cosa, de tal manera que por una de ellas la cosa sea singular y distinta en su individualidad, y por otra formalidad sea una en la especie, y por una tercera formalidad una en el género, y que la unidad específica sea menor que la unidad numérica, y la unidad genérica menor que una y otra.

Sin ninguna distinción de formalidad intrínseca puede la cosa tener más semejanza con una que con otra, y concebirse por lo tanto de manera que el entendimiento conciba a ésta y aquélla con un concepto con el que no concibe a otra cosa. No se da tal formalidad individual, sino que cualquier cosa es singular por sí misma, puesto que es por sí misma idéntica a sí y no diversa de sí. Por lo que de la misma manera que no tiene por qué buscarse la razón por la que el hombre es hom-

bre, así tampoco tiene por qué buscarse el por qué este hombre sea este hombre, puesto que las causas de su singularidad son las mismas que causan que sea este hombre. Es pues irracional investigar cuál sea el principio de individuación al modo como suele hacerse; sería más racional investigar la causa de la universalidad, porque la individuación la tiene formalmente cualquier cosa por sí misma; mientras que la universalidad no compete a las cosas fuera del alma sino que les conviene por una denominación extrínseca al alma y a su concepto. (...)

De acuerdo con lo dicho, se afirma que el ente es un concepto común unívoco a Dios y a las criaturas, porque es imposible que una cosa conduzca al conocimiento primero de una cosa distinta en sí misma y según el concepto simple propio de ella; y puesto que las criaturas nos llevan a conocer de algún modo a Dios...

Por tanto tiene que ser por medio de un concepto común a Dios y a las otras cosas, o bien por un concepto compuesto que le fuese propio. Si es por un concepto común, éste es denominativo o unívoco. Si es unívoco, ya tenemos lo que buscamos. Si fuese denominativo, no podría ser el primer concepto que se tiene de la cosa, puesto que presupone otro; luego antes que el concepto denominativo tiene que haber otro quidditativo común, y así tenemos también lo que proponemos. Si es por un concepto compuesto, o sus componentes son propios o uno de ellos es común; no puede ser lo primero, porque una cosa no puede llevar a conocer el concepto propio y simple de otra, luego los conceptos que lo componen y que tienen que ser últimamente simples, necesariamente tendrán que ser comunes y no denominativos, luego serán unívocos.

De acuerdo con lo dicho se afirma que en esta vida no concebimos a Dios en sí mismo ni por un concepto simple que sea propio de él, sino, o bien en el concepto simple común como es el de ente, o por un concepto compuesto y propio como es el de ente primero, ente supremo y otros semejantes.

FRANCISCO SUÁREZ

I. UNIDAD DEL CONCEPTO OBJETIVO DE ENTE

Disputaciones metafísicas *, disp. II, sec. 2.

Si el ente tiene un concepto objetivo uno.

1. La razón de dudar es doble. La primera ya tratada en la precedente sección se funda en la analogía del ente, porque si su concepto objetivo es uno, o lo es con unidad de univocación, y así se excluye la analogía, o con unidad solamente análoga, y en este caso o no es realmente uno, o se da repugnancia en los propios términos, porque la analogía incluye intrínsecamente o muchos conceptos que tienen sólo entre sí una proporción, o muchas respectividades a una misma forma, por razón de las cuales el concepto objetivo del nombre análogo no puede ser uno...

2. La segunda razón de dudar es que si el concepto objetivo del ente es uno, luego es en sí mismo preciso y abstraído de todos los inferiores, es decir, de los conceptos determinados de los entes; pero el consiguiente es imposible, luego el antecedente también lo es...

---

* Cf. FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, tomo I, Gredos, Madrid 1960.

8. Existe un concepto objetivo de ente. Digo, pues, primeramente que al concepto formal del ente responde un único concepto objetivo adecuado e inmediato, que expresamente no dice ni la substancia ni el accidente, ni Dios ni la criatura, sino todas estas cosas por modo de algo uno, a saber, en cuanto son entre sí de algún modo semejantes y convenientes en el ser.

15. Segunda afirmación. Afirmo en segundo lugar que el concepto objetivo de ente es preciso conceptualmente de todos los particulares o miembros que dividen el ente, aunque se trate de las entidades máximamente simples. Esta conclusión me parece que se sigue de la precedente, porque siendo todos los entes determinados que de algún modo dividen el ente entre sí distintos y múltiples objetivamente, no puede entenderse que convengan en un concepto objetivo único a no ser que, por lo menos conceptualmente, se haga una precisión y abstracción de los propios conceptos según los cuales se distinguen...

34. El concepto de ente, incluso en cuanto se compara a los inferiores, está prescindido respecto de ellos. De lo dicho se sigue que el ente no sólo significa un concepto uno y preciso, en cuanto se considera como absolutamente abstraído, sino incluso en cuanto se compara a sus inferiores para ser predicado de ellos, o en cuanto se considera como existente en ellos. Se prueba porque, después de cualquier noticia abstractiva de un concepto común respecto de los particulares, el entendimiento puede hacer una noticia comparativa; luego, puede comparar a los inferiores aquello mismo que ha sido abstraído en el ente; pues no hay mayor repugnancia en el concepto de ente que en los otros comunes, sino más bien la razón es la misma, a saber, porque aquel concepto está en los inferiores mismos, ya sea que se distinga realmente de ellos, ya sólo conceptualmente, lo que no tiene que ver con esto; es más, cuanto menor fuese aquella distinción en la realidad, tanto más verdaderamente se atribuirá lo uno a lo otro...

35. Objetarás: luego, el concepto de ente, aún en cuanto incluido en los inferiores, está prescindido de ellos, lo cual con-

tradice a lo dicho antes, porque en cuanto incluido en los inferiores no es otra cosa que estos mismos, puesto que nada hay en ellos que no sea ente. La consecuencia es obvia, porque el ente no puede compararse a los inferiores o predicarse de ellos, sino en cuanto está en ellos; luego, si en cuanto significa un concepto preciso se compara a los inferiores, estará también en ellos en cuanto preciso. Se responde que se da equivocación entre el modo nuestro de concebir la cosa, y la cosa misma. En rigor se niega pues la consecuencia, porque aunque el concepto de ente, que es prescindido conceptualmente por nosotros, esté en los inferiores, sin embargo en cuanto es preciso, hablando formalmente, no está en ellos, esto es, no tiene en ellos aquel estado o modo de ser que tiene por una denominación extrínseca por precisión del entendimiento...

36. Pero surge inmediatamente una dificultad, porque según esto, nada parece faltar al concepto de ente para ser propiamente un universal, pues será algo uno en muchos y respecto de muchos. Pero esta dificultad depende de los dos motivos de duda de que se ha tratado al principio de la sección. La primera trata de la univocación del ente, puesto que si el ente no es unívoco, se da bastante razón para que no sea propiamente un universal; de qué modo no se siga de lo dicho que el ente es unívoco, y qué falte para la univocación, lo trataremos después en su propio lugar, sobre las divisiones del ente; ahora afirmo solamente que todas las cosas dichas sobre la unidad del concepto de ente parecen mucho más claras y ciertas que la afirmación el ente es análogo, y así no hay que negar la unidad del concepto objetivo del ente para defender su analogía, sino que si hubiese que negar una de estas cosas, más bien la analogía, que es incierta, habría de ser negada, antes que la unidad del concepto, que parece demostrada con argumentos ciertos. Sin embargo, en realidad no hay que negar ninguna de las dos cosas, puesto que no basta para la univocidad que un concepto sea de alguna manera uno, sino que es necesario que se refiera a muchas cosas en un orden y respectividad igual, lo cual no se da en el con-

cepto de ente, según exponemos en el lugar citado. Otra dificultad se refería al modo en que el ente se contrae a los inferiores según el concepto, de lo que trataremos en una propia sección, porque tiene gran dificultad y obscuridad y está pendiente de cosas que habrá que decir antes de tratarla.

II. QUÉ ES EL ENTE EN CUANTO ENTE

Disputaciones metafísicas *, disp. II, sec. 4.

En qué consiste el concepto del ente en cuanto ente y cómo conviene a los entes inferiores.

1. *¿Qué entiende Avicena por el nombre de ente?* Habiendo afirmado que el ente expresa un solo concepto objetivo, es preciso explicar con brevedad en qué consiste formalmente su contenido inteligible o esencial, al menos mediante cierta descripción o explicación de los términos, pues tratándose de un concepto simplicísimo y abstractísimo no puede propiamente definirse. La opinión de Avicena, que transmiten el Comentador y santo Tomás, *IV Metaph.*, com. 3, y libro *X Metaph.*, com. 8, es que ente significa un accidente común a todas las cosas existentes, es decir, la existencia misma que dice sobrevenir a las cosas como un accidente, porque se les puede dar o privar de ella. Esta opinión se funda en la significación de la palabra *ente*, que se deriva del verbo *ser* y es su participio; ahora bien: el verbo *ser*, tomado absolutamente, significa el acto de ser o existir, pues ser es lo mismo que existir, según consta por el uso común y el significado de dichas palabras; en consecuencia, *ente* significa adecuadamente *lo que es;* por eso Aristóteles, libro I de la *Física*, texto 17, y muchas veces en otros pasajes, en vez de *ente* pone *lo que es*, es decir, lo que tiene el acto de ser o de existir, de suerte que es lo mismo ente que existente; así pues, ente significa formalmente el ser o la existencia, que cae fuera de la esencia de las cosas.

* Cf. FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, tomo I, Gredos, Madrid 1960.

2. Soto, examinando esta opinión, aunque sin citar a Avicena, en el c. IV *Antepraedic.*, q. 1, al fin dice, en primer lugar, que ente es siempre participio del verbo *ser*, como existente lo es de *existir*, y que formalmente significa la existencia, mientras que materialmente lo que tiene la existencia; y aunque explica que ente no sólo significa lo que actualmente es, es decir lo existente, sino lo que actual o potencialmente es, puesto que de un hombre no existente se predica con verdad que es ente, como que es animal o substancia, no obstante, concluye que *ente* no se dice quidditativamente de las cosas, sobre todo de las creadas, porque dice relación a la existencia, la cual cae fuera de la esencia de la criatura. En esto precisamente constituye la diferencia entre *ente* y *cosa*, porque *cosa* se predica quidditativamente, porque significa la quiddidad verdadera y en absoluto determinada y sin referencia a la existencia; *ente*, en cambio, no se predica quidditativamente, porque no significa la quiddidad sin más, sino bajo razón de existir o en cuanto puede poseer la existencia. Y ésta cree que es la razón por la que Aristóteles dijo en el libro VIII de la *Metafísica*, texto 16, que el ente no se incluye en las definiciones de las cosas. Toda esta doctrina parece que la tomó Soto de Cayetano en el opúsculo *In De ente et essentia*, c. 4, inmediatamente antes de la cuestión 6, donde, entre otras cosas, dice que a Avicena sólo hay que reprocharle el que llame al ente predicado accidental, porque propiamente la existencia no es accidente, sino acto substancial; pero no hay que censurarle por negar que el ente sea un predicado esencial y quidditativo, porque esto es verdadero, puesto que la existencia cae fuera de la esencia, y cita a santo Tomás, *Quodl.* II, a. 3, el cual dice que el ente sólo se predica esencialmente de Dios, que es lo que manifiesta también en I-II 3, a. 4 y 5 y en *Cont. Gent.*, I, c. 25 y 26.

3. *El ente participio y nombre.* Para explicar esto y eliminar el equívoco tenemos que servirnos de la distinción acostumbrada en el ente, que rechazaron sin motivo Cayetano y Soto. Fonseca, en cambio, la acepta con razón en el libro *IV Metaph.*, c. 2, q. 3, sec. 2, y la da a entender con bastante clari-

dad santo Tomás en el *Quodl.* citado, aunque no con las mismas palabras. Así, pues, el ente, como se ha dicho, se toma a veces como participio del verbo *ser*, y en este sentido significa el acto de existir como actualmente ejercido, y es lo mismo que existente en acto, pero otras veces se toma como nombre, que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el ejercicio actual del vivir, pero como nombre significa sólo lo que tiene una naturaleza tal que puede ser principio de operaciones vitales. Es evidente que esta distinción ha de ser admitida necesariamente por los autores antes citados, puesto que la primera significación se funda en la propiedad y rigor del verbo *ser*, el cual, tomado en absoluto, significa el ser actual o existencia; por esto mismo, dicen también los dialécticos que en la proposición de segundo adyacente el verbo *es* no puede separarse del tiempo. Lo mismo se desprende del uso común, porque si alguien dice *Adán es*, significa que éste existe. Pues este verbo, hablando en rigor, tiene implicado en sí su propio participio en el que puede resolverse dicha proposición. Mas a su vez, consta también por el uso común, que *ente*, incluso tomándolo como ente real —en este sentido hablamos ahora—, no sólo se atribuye a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales, consideradas en sí mismas, existan o no: es el sentido en que la metafísica considera el ente, el cual de este modo se divide en diez predicamentos. Ahora bien: el *ente*, en esta significación, no conserva el valor de participio, porque el participio implica significación de tiempo, significando así el ejercicio actual de ser o existir; por esto, la palabra *existente* no puede jamás decirse de una cosa que no exista en acto, ya que conserva siempre el valor de participio del verbo existir; en consecuencia, es necesario que el ente en esta segunda significación se tome con valor de nombre. Por eso los autores antes citados admiten efectivamente esta división, por más que la rechacen en sus expresiones, porque lo mismo da decir que el ente significa

a veces una cosa que existe actualmente, y a veces una cosa que existe sólo en potencia, que decir que se toma a veces como participio y a veces como nombre, o, como dicen otros, participial y nominalmente. En efecto, por lo mismo que *ente* no significa la entidad actual y la existencia, ya no se toma con valor de participio, sino como nombre verbal. Por eso, santo Tomás, en el *Quodl*, citado, después de tratar del ente en cuanto se dice de lo que actualmente existe, añade: *mas es verdad que este nombre, ente, en cuanto significa una cosa a la que corresponde el existir, significa la esencia de la cosa y se divide en los diez géneros.*

Solución del problema

4. *Significación del ente como participio.* Supuesta, pues, esta significación de la palabra, resulta fácil resolver la cuestión. En efecto, hay que afirmar primeramente que, considerado el ente en acto, como significado de dicha palabra tomada con valor de participio, su concepto consiste en ser algo que existe en acto, o que posee el acto de existir, o que tiene realidad en acto, distinta de la en potencia, que es en acto nada. Todo esto circunscrito a la explicación de un concepto simplicísimo, sólo puede probarse por el modo común de concebir y por la significación de la palabra que hemos explicado. Y, finalmente, porque puede deducirse de lo dicho en las secciones anteriores que el ente, así entendido, puede tener un concepto formal y objetivo uno, común a todos los entes existentes actualmente, por ser semejante entre sí, y convenir en la existencia actual y en la entidad; también se deduce que dicho concepto puede significarse con esta palabra; por consiguiente, el ente así entendido y su concepto no puede consistir en otra cosa, ni explicarse de otro modo alguno.

5. En segundo lugar digo: si el ente se considera como significado por dicha palabra tomada con valor de nombre, su concepto esencial consiste en ser algo que tiene esencia real,

es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente. La prueba de esta conclusión es proporcionalmente idéntica a la de la precedente, porque este concepto simple no puede entenderse o explicarse de otro modo.

Naturaleza de la esencia real.

6. *Esencia del ente como nombre.* Sólo nos falta exponer qué es la esencia real o en qué consiste su concepto esencial, pues siendo la esencia aquello por lo que llamamos o denominamos ente a una cosa, como dice santo Tomás en el c. 2 del *De ente et essentia,* lo que se cumple especialmente con el ente tomado en esta acepción, no puede, en consecuencia, explicarse debidamente en qué consiste el concepto de ente real sin comprender en qué consiste la esencia y el que sea real. Dos puntos cabe tratar aquí, indicados concretamente por las dos palabras: primero, en qué consiste el concepto esencial de la esencia; segundo, en qué consiste el que sea real. Lo primero no podemos explicarlo, si no es con relación con los efectos o propiedades de la cosa, o en orden a nuestro modo de concebir o de hablar. Del primer modo, decimos que esencia de una cosa es el principio primero y radical e íntimo de todas las acciones o propiedades que le convienen; y bajo este concepto se le llama *naturaleza de cada cosa,* según se desprende de Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica,* texto 5, y lo hace notar santo Tomás en el c. 1 del *De ente et essentia,* y en le *Quodl.,* 1, a. 4, y en otras muchas partes. En cambio, del segundo modo, decimos que la esencia de una cosa es lo que se expresa por la definición, como dice también santo Tomás en dicho opúsculo *De ente et essentia,* c. 2, y en este sentido suele también decirse que la esencia de una cosa es lo primero que se concibe de ella; digo primero no en el orden de origen (ya que de esta suerte la concepción de las cosas suele más bien comenzar por lo que está fuera de su esencia), sino más propiamente en el orden de excelencia y de primacía objetiva, porque es de esencia de una cosa lo que concebimos que le conviene primariamente y se constituye primariamente en el ser intrínseco de la cosa

o de tal cosa, y en este sentido recibe la esencia, en relación con nuestro modo de expresión, el nombre de *quiddidad*, por ser aquello con que respondemos a la pregunta «qué es una cosa». Y, finalmente, se llama *esencia* porque es lo primero que se piensa que en una cosa hay por su ser en acto. Podemos, pues, de todos estos modos explicar el concepto esencial de la esencia.

7. En qué consiste que una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real decimos que es la que sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, puede explicarse: primero *a posteriori*, por el hecho de ser principio o raíz de operaciones o efectos reales, sea en el género de la causa eficiente, de la formal o de la material; efectivamente, en este sentido no existe ninguna esencia real que no pueda tener algún efecto o propiedad real. Segundo, puede explicarse *a priori* por la causa extrínseca (aunque esto no sea verdad de la esencia en absoluto, sino de la esencia creada), y en este sentido decimos que es real la esencia que puede ser creada actualmente por Dios y constituirse como esencia de un ente actual. En cambio, esta esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca por ser ella misma la primera causa o razón intrínseca del ente y la más simple, tal como se la concibe en este comunísimo concepto de esencia; por esto, sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente. De todos estos modos podemos explicar el concepto esencial común de ente; pero una inteligencia más exacta del problema presupone muchas cuestiones. La primera, qué clase de entidad es la de la esencia real cuando no existe actualmente. La segunda, en qué consiste la existencia actual y para qué se requiere en las cosas. La tercera, cómo se distingue la existencia de la esencia. Mas como estas cuestiones son casi exclusivas del ente creado y requieren una prolija explicación, las desplazamos para la disp. VII, satisfechos por ahora con la descripción que dimos del ente y de la esencia.

Disputaciones metafísicas *, disp. V, sec. 6.

Cuál es el principio de individuación en todas las substancias creadas.

Por lo dicho contra las opiniones expuestas anteriormente, parece que, según una enumeración suficiente de las partes, resta afirmar que toda substancia singular es singular por sí misma, o por su entidad, y no necesita de otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos por los que su entidad se constituye. Pues si tal substancia, según su consideración física, es simple, es individua por sí y por su entidad simple; y si es compuesta, por ejemplo de materia y de forma unidas, así como los principios de su entidad son la materia, la forma y la unión de las mismas, así estas mismas tomadas en el individuo son los principios de su individuación... Refiriendo Fonseca esta opinión, dice que es entre todas la más complicada y que reducida a su verdadero sentido deja la cuestión irresuelta. Pero a mí me parece la más clara de todas, y tanto él mismo como casi todos los otros vienen a parar a ella, puesto que realmente no puede el fundamento de la unidad distinguirse de la entidad misma. Por lo que así como la unidad individual no puede añadir formalmente algo positivo real sobre la entidad individua, porque en esto es lo mismo respecto de cualquier unidad, así el fundamento positivo de tal unidad con respecto a la negación que implica no puede añadir nada positivo, hablando de la entidad física, a aquella entidad que denominamos una e individua; luego, aquella entidad es por sí misma el fundamento de tal negación, y en este sentido se dice en la opinión que sustentamos que es por sí misma principio de su individuación. Pues esta opinión no niega que en aquella entidad individual se puede distinguir

* Cf. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, tomo I, Gredos, Madrid 1960.

conceptualmente la naturaleza común respecto de la entidad singular, y de este modo el individuo añade sobre la especie algo distinto en el concepto, que según una consideración metafísica dice razón de diferencia individual, como se ha tratado en la sección precedente y Durando no lo niega, sino más bien parece suponerlo. Sin embargo, esta opinión añade (y esto es lo que propiamente pertenece a la cuestión presente) que aquella diferencia individual no tiene en la substancia individua algún especial principio o fundamento que sea distinto en la realidad de su misma entidad; y por esto dice que cada entidad es por sí misma el principio de su individuación. Esta opinión es, pues, rectamente explicada, verdadera, y para ponerla más en claro la expondremos separadamente en cada una de las cosas substanciales.

IV DIVISIÓN DEL ENTE EN CREADO E INCREADO

Disputaciones metafísicas *, disp. XXVIII, sec. 3.

Si dicha división es unívoca o análoga.

1. *Primera opinión: que la división es equívoca.* Suele plantearse este problema en otros términos, a saber, si el ente se afirma analógicamente de Dios y de las criaturas. Hay tres sentencias en él, dos extremas y una intermedia. La primera es que el ente no se dice de Dios y de las criaturas ni unívoca ni analógicamente, sino que se dice sólo equívocamente. Suele atribuirse esta opinión a Aureolo, *In. I Sent.*, dist. 2, q. 1, por más que él no afirmó esto, sino únicamente que el ente no expresa un solo concepto o razón a Dios y a las criaturas, cosa que puede estar en perfecto acuerdo con la analogía, como es de por sí evidente. Más aún, muchos piensan que esto pertenece al concepto de cualquier análogo, según veremos en seguida. Así pues, santo Tomás en la q. 7 *De potent.*, a. 7, re-

* Cf. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, tomo IV, Gredos, Madrid 1962.

fiere que el rabí Moisés defendió esta opinión, puesto que, distando infinitamente de Dios el ente finito, no cabe entre ellos proporción alguna que sirva de fundamento a la analogía. Sin embargo, santo Tomás refuta con razón esta opinión en dicho pasaje con muchos argumentos. En efecto, en otro caso sería imposible demostrar nada de Dios partiendo de las criaturas, si sólo les son comunes los nombres; esto es, no podríamos valernos de los nombres comunes a Dios y a las criaturas para demostrar algo de Dios, ya que el medio sería equívoco; y este consecuente es harto absurdo. Igualmente, por darse entre Dios y la criatura cierta semejanza, puesto que se encuentra en la relación de causado y causa; luego se dará, sobre todo, en la razón de ser, que es la primera de todas. En consecuencia, ya consideremos la imposición y significación del nombre, ya el concepto significado mediante dicho nombre, es claro que esta división no se refiere al nombre solo, y que no se aplicó el nombre de ente a Dios y a las criaturas por mero azar y causalidad, sino en atención a cierta semejanza, proporción o conveniencia entre ellos. Finalmente, consta, incluso por la experiencia misma, que no sólo el nombre, sino también el concepto es común de algún modo en esta división.

2. *Segunda sentencia: que la división es unívoca.* Fundamentos de la segunda sentencia. *El primero.* La segunda opinión es que el ente se dice unívocamente de Dios y de las criaturas. La defendió Escoto, *In I. Sent.* dist. 3, q. 1 y 3, e *In III Sent.* dist. 8, q. 2, al cual siguen y defienden los escotistas en los mismos pasajes. Y se prueba porque el ente significa de inmediato un solo concepto común a Dios y a las criaturas; por consiguiente, no se afirma de ellos analógicamente, sino unívocamente. El antecedente quedó probado por nosotros en la disputación primera de esta obra. La consecuencia, a su vez, se prueba de diversas maneras. Primera, por la definición de los unívocos que da Aristóteles en los *Antepredicamentos:* son unívocos los que tienen un nombre común, siendo idéntica la razón de substancia expresada por el nombre; y en el caso presente no sólo es común el nombre, sino que lo es también la razón

de substancia. En efecto, ésta responde al concepto objetivo significado adecuadamente por tal nombre; de donde, si este concepto es uno solo e idéntico, también será idéntica la razón de substancia contenida en el nombre.

3. *El segundo:* Segundo, por razón común de nombre análogo, el cual conviene con el equívoco precisamente en esto, en que se le destinó a significar muchas cosas no mediante una sola imposición, sino mediante muchas; y la diferencia consiste en que en los equívocos sucede casualmente el que un solo nombre se tome para significar diversas cosas, mientras que en los análogos se realiza primero la imposición para significar una cosa, extendiéndose luego a otra por semejanza o por proporción; mas en el caso presente no sucede esto, sino que el nombre de ente significa lo que es en virtud de una sola imposición y por razón de ella conviene a Dios y a la criatura, ya que en ambos se encuentra dicho significado común; por consiguiente, no se puede concebir razón alguna de analogía.

4. *El tercero:* En tercer lugar, se explica esto más ampliamente por la distinción de la analogía; suele, en efecto, distinguirse comúnmente una doble analogía: una, a la que muchos llaman analogía de proporcionalidad, y otra de proporción: otros, en cambio, llaman analogía de proporción a la primera y de atribución a la segunda, dato que advierto únicamente en atención a la equivocidad de los términos, pues la cosa es la misma. Esta división la enseñó expresamente Aristóteles en el libro I de la *Ética*, 6, donde llama analogía de atribución a la que resulta por procedencia de uno o por referencia a uno, mientras que a la otra la llama comparación de razones. La primera analogía, pues, se toma de la proporción de muchas cosas en orden a términos, y consiste en que el primer analogado recibe tal denominación por razón de su forma absolutamente considerada, mientras que el otro, por más que reciba una denominación semejante en virtud de su forma, no es, sin embargo, porque se le considere en absoluto, sino porque en orden a ella tiene cierta proporción con la relación que el primer ana-

logado tiene con su forma; por ejemplo, del hombre se dice que ríe en virtud del acto propio de reír absolutamente considerado; del prado, en cambio, se dice que ríe por razón de su verdor, no en absoluto, sino en cuanto un prado verde guarda cierta proporción con el hombre que ríe. Y por ser ésta una proporción entre dos relaciones, por ello mismo suele llamarse proporción de proporciones o proporcionalidad. La segunda analogía está tomada de la relación a una forma, la cual, propia e intrínsecamente, existe en uno solo, mientras que en otro existe impropia y extrínsecamente; por ejemplo, «sano» se dice del animal, de la medicina y de la orina; y esta analogía se la considera propiamente entre el analogado propio y cada uno de los demás, como entre el animal y la medicina, o entre el animal y la orina. Mas puede considerársela también entre los mismos significados secundarios entre sí, por ejemplo, entre la orina y la medicina, pues a ambos se las llama sanas, no con completa equivocidad, como es evidente, ni tampoco con univocidad, por no tener una razón o concepto común absolutamente uno; se las llama, pues, así en virtud de cierta analogía, la cual, sin duda, podría reducirse a la primera, porque de igual manera que se comporta la medicina respecto de la salud en el orden de la eficiencia, igual se comporta la orina en el orden de la significación; sin embargo, ninguna de ellas recibe tal denominación por su proporción con la otra, sino que ambas la recibieron de la atribución a un animal sano, con el que tienen analogía inmediata en la razón de sano, resultando de aquí una especie de analogía de atribución mediata entre ellas mismas. De ellas, pues, no nos valemos para elaborar un argumento, puesto que respecto de Dios y de las criaturas no se encuentra en el ente ninguna de estas analogías. Por lo que se refiere a la primera, es evidente, ya que la criatura es denominada ente por su ser en absoluto, y no por proporción alguna que tenga en orden al ser de Dios. En cuanto a la segunda se prueba porque la criatura no se denomina ente por denominación extrínseca en función de la entidad de Dios. En cambio, en estos analogados de atribución el segundo recibe la denominación extrínsecamente por razón de la forma que existe

en el primero. Por esta causa se define igualmente en estos análogos el segundo por medio del primero, mientras que la criatura en la razón de ser no es definida por medio de Dios. Pueden, finalmente, confirmarse ambas cosas, porque a la razón de ente se la concibe en la criatura de manera completamente absoluta e intrínseca y propia; más aún, si nos referimos a nosotros mismos, es concebida por el hombre en el ente finito antes que en el infinito; por consiguiente, de ningún modo se hizo la aplicación de este nombre por analogía de Dios y las criaturas.

5. *Tercera opinión: que la división es análoga.* La tercera sentencia niega que el ente sea equívoco o unívoco y afirma, en consecuencia, que es análogo, y que el nombre de ente se dice primariamente de Dios y secundariamente de las criaturas. Ésta es la opinión de santo Tomás en I, q. 13, a. 5, y en la citada q. 7 *De potent.*, a. 7, y en *Cont. Gent.*, I, cap. 32ss., defendiéndola ampliamente Cayetano y el Ferrariense, en estos pasajes; Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 1, q. 2; Capreolo, *In I Sent.*, dist. 2, q. 1; Soto en cap. 4 de los *Antepraed.* Toda la fuerza de esta sentencia estriba en su segunda parte negativa, a saber, que esta división no es unívoca, puesto que la primera parte, es decir, el que no sea equívoca, se da como evidente por lo dicho; de aquí brota necesariamente como conclusión la última parte, es decir, la que establece la analogía; así, pues, en orden a la confirmación de dicha parte se aducen diversos argumentos. Hay algunos generales, en los que con sentido universal se prueba que el ente no puede ser unívoco respecto de cualesquiera entes, argumentos que yo no creo que puedan ser eficaces, ya que no hay obstáculo alguno en que el ente sea unívoco respecto de algunos entes, tema del que me ocuparé luego en la disp. XXXII, al tratar de la analogía del ente respecto de la substancia y del accidente, donde haré un análisis de dichos argumentos. Otros argumentos son propios y característicos del ente en cuanto se le compara con Dios y con las criaturas. Entre ellos, el primero y fundamental parece ser el que toca santo Tomás más arriba; efectivamente, cuando el efec-

to no iguala la virtualidad de la causa, el nombre que le sea común a ambos no se dice unívocamente de ellos, sino analógicamente; ahora bien, las criaturas son efectos de Dios que no igualan su virtud; por consiguiente, no son entes unívocamente en comparación con Dios, sino analógicamente. Se prueba la mayor, porque cuando el efecto no iguala la virtualidad de la causa no recibe en sí la semejanza de ella según la misma razón; en consecuencia, tampoco puede tener un nombre común según la misma razón; luego no puede tener un nombre unívoco por ser éste de tal naturaleza que se predica según la misma razón. (...)

Qué clase de analogía puede darse en este caso.

Así, pues, para hacer más patente la verdad de esta parte y la probabilidad de los argumentos anteriores, la cual opino que es grande, creo que hay que comenzar por la segunda parte, en la que se afirma que el ente es análogo respecto de Dios y de las criaturas; pues aunque el ente, si no es ni equívoco ni unívoco, se deduce por la enumeración suficiente de las partes que tiene que ser análogo, con todo, es preciso demostrar y explicar directamente esto mismo, a fin de que resulte más clara por ello la segunda parte en que se niega que sea unívoco. Para probar esto, hay que analizar qué clase de analogía puede tener lugar aquí. Algunos, pues, opinan que aquí se cumple la analogía de proporcionalidad. Tal es la opinión de santo Tomás en la q. 2 *De verit*, a. 11, donde parece asimismo que no admite más que ella y que excluye de dicha división toda analogía de atribución, parecer del que participa Cayetano en el opúsculo *In De ente et essentia*, q. 3. Otros, en cambio, defienden que aquí tiene ciertamente la analogía de proporcionalidad, pero no ella sola, sino juntamente con la analogía de atribución. Así lo da a entender el Ferrariense, *Cont. Gent.*, I, cap. 34, y con más claridad Fonseca, *IV Metaph.*, cap. 4. q. 1, sec. 7. El fundamento puede estar en que entre Dios y la criatura se da verdaderamente en la razón de ser cierta propor-

ción de dos relaciones; porque, igual que Dios se compara con su ser, del mismo modo a su manera se compara la criatura con el suyo. Sin embargo, juzgo necesario advertir que no toda proporcionalidad basta para constituir analogía de proporcionalidad; porque esta proporción de relaciones puede encontrarse entre realidades unívocas o absolutamente semejantes; en efecto, en la misma relación en que se encuentra cuatro respecto de dos, se halla también ocho respecto de cuatro, y al igual que el hombre se compara con sus sentidos o con el principio de sensibilidad, del mismo modo se compara el caballo con los suyos, sin que, no obstante, tal proporción constituya una analogía ni otro género alguno de nombre común, puesto que el nombre unívoco del animal o del duplo no se toma de dicha comparación, sino de la unidad de razón que se encuentra en cada uno de los miembros.

11. *La analogía de proporcionalidad propia no se da entre Dios y las criaturas.* Para esta analogía, pues, es preciso que uno de los miembros sea absolutamente tal mediante su propia forma, mientras que el otro no es absolutamente, sino en cuanto le es aplicable tal proporción o comparación al otro. Mas en el caso presente no sucede esto, ya sea la realidad misma la que consideremos, ya la imposición del nombre. En efecto, la criatura es ente en absoluto por razón de su ser sin que intervenga la consideración de tal proporcionalidad, puesto que, debido a él, existe fuera de la nada y posee algo de actualidad; el nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada, más aún, como diremos luego, puede pensarse que tal nombre se impuso al ente creado antes que al increado. Finalmente, toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora e impropiedad; del mismo modo que reír se predica del prado por aplicación metafórica; en cambio, en esa analogía del ser no existe metáfora o impropiedad alguna, puesto que la criatura es ser verdadera, propia y absolutamente; por consiguiente, no se trata de un caso de analogía de propor-

cionalidad sola o unida con la analogía de atribución; queda, pues, que si hay alguna analogía, tiene ésta que ser de alguna clase, de atribución; y así, en definitiva, lo defendió santo Tomás, I, q. 13, a. 5 y 6, y en *Cont. Gent.*, I, cap. 34; y *De Potent.*, q. 7, a. 7, c. *In I Sent.*, en el prólogo, q. 1, a. 2, ad. 2.

12. *Dios y la criatura no expresan analogía de atribución a un tercero.* Mas falta por averiguar de qué clase puede ser esta atribución. Lo primero cierto en esto es que dicha atribución no es de muchos a uno, esto es, de Dios y de la criatura a un tercero, atribución a la que poco ha hemos llamado mediata; la razón es porque nada puede idearse anterior a Dios y a la criatura de tal suerte que Dios y la criatura sean llamados entes por relación con ello. Se trata, por tanto, de la atribución de uno a otro. Respecto de ella, a su vez, es cierto que tal atribución no puede ser de Dios a la criatura, sino al revés, de la criatura a Dios, por no ser Dios el que depende de la criatura, sino la criatura de Dios, y porque el ente no se predica más principalmente de la criatura que de Dios, sino al contrario. En esto hay que tener en cuenta lo que antes hizo notar santo Tomás, que tanto este nombre como los demás que se predican propiamente de Dios y de las criaturas, por más que respecto de nosotros hayan significado primeramente las criaturas, o se hayan destinado para significarlas, sin embargo, en cuanto a la realidad significada, convienen a Dios primero y principalmente. En efecto, los hombres al filosofar con la luz natural llegaron primero al conocimiento del ser o de la sabiduría de las criaturas y de otras perfecciones semejantes, y, por ello, comenzaron a ponerles los nombres a ellas. Por eso, si analizamos el pensamiento o la intención de aquellos que asignaron significado a estos nombres, tales nombres significaron primariamente estas perfecciones en las criaturas; sin embargo, por no incluir los nombres mismos en su significación, en virtud de su imposición absoluta, las imperfecciones creadas, por ello mismo, en virtud de las mismas realidades significadas, significan primaria y más principalmente esas mismas perfecciones existentes en Dios, puesto que estas perfecciones de las criatu-

ras significadas mediante tales palabras proceden de otra perfección, que existe en Dios propiísima y perfectísimamente. (...)

14. *Doble modalidad de la atribución de una cosa a otra.* Además, hay que tener en cuenta que, hablando en general, puede decirse que hay dos maneras de denominar una cosa por atribución a otra. La una es cuando la forma denominante está intrínsecamente en uno solo de los extremos, mientras que en los otros está sólo por relación extrínseca, del mismo modo que «sano» se dice absolutamente del animal, y de la medicina por atribución al animal. La otra, cuando la forma denominante está intrínsecamente en ambos miembros, por más que en el uno esté de modo absoluto y en el otro por relación a otro, tal como el ente se predica de la substancia y del accidente; en efecto, el accidente no se denomina ente extrínsecamente por derivación de la entidad de la substancia, sino debido a su entidad propia e intrínseca, la cual es de tal naturaleza que consiste totalmente en una relación a la substancia. Entre estos dos modos hay múltiples diferencias. Consiste una en que la primera atribución el nombre se atribuye al significado secundario como con impropiedad y por metáfora u otra figura; en la segunda, en cambio, la denominación es propia en absoluto e incluso puede ser esencial, por estar tomada de la forma intrínseca o de la propia naturaleza. Otra consiste en que, en la primera atribución el analogado secundario, en cuanto tal, o sea en cuanto significado por tal nombre, se define mediante el primer analogado, hasta tal punto que es necesario que sea éste incluido en su definición; efectivamente, si se intenta explicar en qué consiste que la medicina sea sana, habrá que decir que es causativa o conservativa de la salud del animal; pues recibiendo tal denominación extrínseca sólo en virtud de dicha forma, no puede ser definida más que por ella, como hizo notar santo Tomás en I, q. 13, a. 6. En cambio, en la segunda atribución no es necesario que el segundo analogado sea definido por el principal, según manifestó Cayetano en el mismo a. 6, tomándolo de santo Tomás en la q. 2 *De verit.*, a. 11. Se puede, por inducción, porque, por más que la sabiduría se predique analó-

gicamente respecto de la creada y de la increada; no obstante, la sabiduría creada no se define mediante la increada, y el accidente, aunque en cuanto accidente sea definido mediante la substancia, no lo es, sin embargo, en cuanto ente. La razón está en que la forma de donde se deriva tal denominación no es extrínseca, sino intrínseca, y, tal como se significa con dicho nombre —ya que se la significa de manera abstracta y precisiva—, no incluye en su razón un modo propio en virtud del cual dicha forma está incluida en alguna de las analogadas. La tercera diferencia consiste en que en la primera atribución no existe un solo concepto común a todos los analogados, puesto que la forma de donde se toma está intrínseca y propiamente en uno, mientras que en los otros está metafóricamente y por denominación extrínseca; en cambio, en la segunda atribución se da un solo concepto, forma y objetivo común, por ser los analogados tales propia e intrínsecamente y por convenir realmente en tal razón concreta, lo cual puede nuestra mente concebir de un modo abstracto o precisivo en un solo concepto común a todos. Puede añadirse una última diferencia consistente en que el término análogo con la primera clase de atribución no puede ser medio de demostración, ya que medio no lo es por razón del nombre, sino por razón del concepto. En consecuencia, al aplicarse el nombre a diversos conceptos, no existe un solo medio, sino un medio múltiple y equívoco; lo contrario sucede en la segunda clase de análogos por la razón opuesta.

15. *La atribución a Dios en las criaturas no es atribución como de lo que no tiene intrínsecamente una forma a lo que la tiene.* Se deduce, pues, de esto, que la atribución que se descubre entre Dios y la criatura no puede ser del primer género, es decir, de aquel en el que la forma a la que se hace la atribución sólo existe intrínseca y propiamente en uno, mientras que en los demás existe extrínsecamente y por traslación: en efecto, es evidente que a la criatura no se la denomina ente extrínsecamente debido a la entidad o al ser que hay en Dios, sino debido a su ser propio e intrínseco, llamándosele, en con-

sequencia, ente no por metáfora, sino verdadera y propiamente. Es claro asimismo que a la criatura en cuanto es ente no se la define mediante el creador o el ser de Dios, sino por su ser en cuanto tal y porque existe fuera de la nada; porque si se le añade la relación a Dios, por ejemplo, que la criatura es ente porque es una participación del ser divino, en este caso ya no se define la criatura en cuanto es ente sino en cuanto es tal ente, a saber, creado. Finalmente, ya quedó demostrado que el ente se predica de todas las cosas contenidas bajo él con un solo concepto y que, por tanto, puede servir de medio de demostración, pudiendo la razón de ente, descubierta en las criaturas, ser el comienzo para encontrar una razón semejante que exista en el creador de modo más elevado. Ni constituye un obstáculo en contra de esto el que el nombre de ente se atribuya a veces a Dios como propio y exclusivo de él, según se desprende de las palabras citadas del *Éxodo* 3. En este mismo sentido se dice también a veces que las criaturas no son en presencia de o por comparación a Dios, *Isaías* 40: *todas las gentes están ante él como si no fuesen, y son reputadas ante él como nada y vanidad.* De este mismo modo de hablar se valió a veces Platón según refiere san Agustín en el libro VIII *De Civit. Dei*, cap. 1. Lo indica en el *Sofista*, al decir que es absolutamente aquello que contiene todas las perfecciones sin faltarle nada. Esto, repito, y otras cosas semejantes no constituyen inconveniente, puesto que en ellas no se da a entender que las criaturas no sean entes verdadera y propiamente, sino que distan infinitamente de Dios y que Dios, que es lo que es de un modo peculiar y excelente y que es la fuente de todo ser, a quien deben las demás cosas el ser entes y el ser denominadas tales, según hizo notar Dionisio en el pasaje citado, y san Jerónimo elegantemente en *Ad Ephes.*, 3, exponiendo aquellas palabras: *del que recibe su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.* Allí expone de igual manera aquellos pasajes de la Escritura en los que se dice que sólo Dios es bueno, o sabio, o inmortal: *Marcos* 10; *Lucas* 18; *Ad Roman.*, cap. últ.; Tim., 5. Esto mismo hizo notar san Agustín, *De Trinit.*, I, cap. 1, y en el lib. V, cap. 2, y en el lib. VII, cap. 11 de las *Confess.* y en el libro XII,

cap. 2 *De civit. Dei;* e Hilario, *De Trinit.*, VII, un poco después del comienzo.

Solución de la cuestión.

16. *Qué clase de analogía es la que se da entre la criatura y el Creador.* Nos resta, pues, que esta analogía o atribución que puede tener la criatura con el Creador bajo la razón de ente sea de la segunda clase, esto es, fundada en el ser propio e intrínseco que tiene respecto de Dios una relación o dependencia esencial. Respecto de esta atribución hay que demostrar dos cosas: la primera, que verdaderamente se dé tal atribución entre la criatura y Dios; la segunda, que sea suficiente para constituir analogía. Lo primero se prueba muy bien con las razones de santo Tomás aducidas anteriormente, cuyo pensamiento básico es que la criatura es ente esencialmente por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo; por consiguiente, toda criatura es ente en virtud de una relación con Dios, a saber, en cuanto de algún modo participa o imita el ser de Dios; y en cuanto posee ser depende de Dios mucho más esencialmente que depende el accidente de la substancia. Éste es, por tanto, el modo de predicar el ente de la criatura por relación o atribución a Dios. Esto no se ha de entender de tal manera que se vaya a juzgar que la criatura concebida bajo la razón abstractísima y confusísima del ente en cuanto tal exprese relación a Dios; en efecto, esto es del todo imposible, como bien prueban los argumentos antes expuestos, dado que bajo tal concepto no se concibe a la criatura en cuanto es un ente finito y limitado, sino que la abstrae absolutamente y se la concibe sólo de modo confuso bajo la razón de existente fuera de la nada. Hay que entenderlo, pues, de tal manera que la criatura no participe en la realidad de la razón de ente a no ser con cierta subordinación esencial a Dios, cosa que es de por sí en absoluto evidente, puesto que por su esencia es ente *ab alio*, según quedó también explicado anteriormente.

17. *Se da verdadera analogía de atribución en los miembros que poseen la forma intrínsecamente* La segunda parte, a su vez, a saber: que esta relación y subordinación constituye un modo de analogía, se prueba por Aristóteles en el libro v de la *Metafísica*, cap. 6, donde dice que constituyen un solo (concepto) según la analogía *las cosas que se comportan como si estuvieran ordenadas a otro;* así, efectivamente, lo traduce Besarión; en cambio, los textos griegos, traduciendo a la letra, dicen *como a otro distinto.* Por eso, casi todos los expositores opinan que Aristóteles habla de la analogía de proporcionalidad, en la que esto está con aquello en la misma relación que otra cosa está con otra. Sin embargo, cabe entender rectamente las palabras de Aristóteles en un sentido más general: en efecto, santo Tomás, Alejandro de Hales y Escoto aplican dichas palabras a los análogos de los que se afirma que están en relación con un tercero, de la misma manera que se llama sanas a la orina y a la medicina por relación con la salud del animal; en el mismo sentido pueden aplicarse tales palabras a las cosas de las cuales una se predica en relación a otra, puesto que también es verdad afirmar de ellas que se encuentran en tal relación que se puede decir que la una está ordenada a la otra; y éste es el caso en que se encuentra la criatura respecto de Dios en la razón de ente. Por eso el mismo Aristóteles, libro IV de la *Metafísica*, cap. 2, afirma que *el ente se predica de múltiples maneras, pero en relación a uno,* y esto mismo lo repite en el libro VII, cap. 4, donde con sentido general afirma que todas las cosas que se predican con relación a una son análogas. En estos pasajes incluye la analogía de atribución de los accidentes a la substancia, de la que nos consta que es de tal naturaleza, que la razón de ente conviene a todos los miembros propia e intrínsecamente. Mas por no participar los accidentes dicha razón, a no ser en virtud de una relación a la substancia, es esto bastante para constituir la analogía de atribución. Luego, con igual o mayor motivo bastará esto para el caso presente. Se explica, finalmente, por la razón, puesto que el ente mismo, por más que se lo conciba de una manera abstracta y confusa, exige por su propia virtud esta ordenación,

de suerte que esencial y primariamente y de un modo casi total le compete a Dios, descendiendo mediante dicho orden a los restantes seres, en los que no se encuentran si no es con tal relación o dependencia de Dios; por consiguiente, en esto está su diferencia de la razón de univocidad, ya que el unívoco tiene de por sí tal indiferencia que desciende hasta los inferiores por igual y sin ninguna subordinación o relación de uno respecto de otro; luego el ente respecto de Dios y de las criaturas se cuenta con toda razón entre los conceptos análogos. Esto quedará todavía más claro con las soluciones de los argumentos. Aunque, a decir verdad, entre los que admiten un solo concepto confuso del ente apenas cabe disensión real en este problema, sino sólo terminológica, puesto que, sin duda alguna, el ente guarda una gran semejanza con los términos unívocos, ya que se predica de Dios y de la criatura en absoluto y sin adición alguna mediante un solo concepto, siendo ésta la única conveniencia en que se fijaron los que lo calificaron de unívoco, modo de hablar del que se valió algunas veces Aristóteles, según se desprende del libro II de la *Metafísica*, cap. 1, hacia el fin, donde los textos griegos ponen literalmente: *una cosa es sobre las demás máximamente tal, en cuanto las otras guardan univocación con ella.* Concluye, en consecuencia, que es máximamente verdadero o ente en grado máximo aquello que es causa de que las demás cosas sean tales. Sin embargo, si nos fijamos con atención en la diferencia expuesta y en el modo con que se encuentra la razón de ente en Dios y en las demás cosas, se comprende fácilmente que está muy lejos de la auténtica univocidad, y que constituye algo así como un primer orden de análogos.

Disputaciones metafísicas *, disp. XXXI, sec. 6.

13. Afirmo que, en las criaturas, se distinguen la esencia y la existencia, o bien como se distingue el ente en potencia del ente en acto, o bien si se las considera en acto se da entre ellas sólo una distinción conceptual fundada en la realidad, distinción que es suficiente para que se pueda decir, en un sentido absoluto y hablando simplemente, que a la esencia de la criatura no le pertenece el existir en acto.

Para comprender esta distinción y los términos fundados en ella hay que suponer — lo que es muy cierto por otra parte — que ningún ente, sino sólo Dios, tiene por sí mismo su entidad en cuanto entidad verdadera. Digo esto para evitar la ambigüedad de la *entidad en potencia*, que es actualmente nada, y no es verdadera entidad, y por parte de la cosa creable expresa únicamente la mera no repugnancia, es decir, la posibilidad de ser concebida sin contradicción. Nos referimos pues a la entidad verdadera en acto, ya se trate de la entidad de la existencia ya de la entidad de la esencia, porque no hay entidad alguna fuera de Dios que no sea procedente de la eficiencia de Dios. Y así hay que decir que ninguna cosa, excepto Dios, tiene entidad por sí misma, ya que con esta expresión se implica la negación de tener el ser de otro, esto es, se expresa una naturaleza tal que tiene ser en acto sin eficiencia de otro.

De aquí se deduce en qué sentido se dice muy verdaderamente que pertenece a la esencia de Dios el existir en acto, mientras que por el contrario esto no pertenece a la esencia de la criatura. En efecto: sólo Dios tiene por su propia esencia el existir en acto sin la eficiencia de otra cosa alguna; por el contrario, la criatura no tiene el existir en acto sin ser causada eficientemente por otro. Pero en este sentido tampoco es de esencia de la criatura el tener por sí la entidad actual de su

---

* Cf. FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, tomo III, Gredos, Madrid [illegible].

esencia; pues por virtud de su naturaleza no tiene tal actualidad sin eficiencia de otro, y así, todo ser actual en el que está separada la esencia en acto de la esencia en potencia, habrá que decir que no conviene a la criatura por sí sola, y que no es de la esencia de la criatura, sino que viene de la eficiencia de otro ente. Por lo que es manifiesto que, para que se pueda verdaderamente emplear aquellas expresiones, no es necesario distinguir en la realidad la existencia y la cosa que se dice existir, sino que basta que la cosa no tenga su entidad por sí, o por decir mejor, que aquella entidad no pueda ser sino en cuanto causada por otro; porque por aquella expresión no se intenta significar que se distinga una cosa de otra, sino sólo la condición limitada e imperfecta de aquella entidad que no necesita ser por sí misma lo que es, puesto que lo tiene recibido de otro.

De lo que resulta además que nuestro entendimiento, capaz de separar lo que en la realidad no está separado, puede concebir los entes creados, separándolos por su abstracción de su existencia en acto, porque, al no existir necesariamente, no hay contradicción en concebir su esencia prescindiendo de que hayan sido causados eficientemente, y por lo mismo prescindiendo de la existencia en acto. Pero al ser así abstraídos, se prescinde también de la entidad en acto de la esencia, ya sea porque ésta no la tienen sin la eficiencia, es decir, no la tienen por sí mismos y necesariamente, bien porque su entidad actual de la esencia no puede ser separada de la existencia, según ha quedado anteriormente demostrado. De esta manera de concebir nosotros el ente creado resulta que en la cosa, así entendida, prescindiendo de su entidad en acto, se considera algo como absolutamente intrínseco y necesario, y como siendo el primer constitutivo de la cosa considerada; y a esto llamamos esencia de la cosa, porque sin ella no puede siquiera ser concebida; y los predicados tomados de ella se dice que le pertenecen de un modo necesario y esencial, puesto que sin ellos no podría existir ni ser concebida, aunque no existan en la cosa, sino en cuanto la cosa existe. Y, por lo contrario, se niega que pertenezca a su esencia el existir en acto, o el existir de la entidad actual, porque en aquel concepto se puede prescindir de ésta,

y puede no pertenecer a la criatura en cuanto así concebida. Lo cual sucede diversamente y muy de otra manera en Dios, que siendo ente por sí necesario, no puede ser concebido a modo de ente en potencia, sino sólo como ente en acto; y por esto se dice verdaderamente que pertenece a la esencia de Dios el existir en acto, porque el ser en acto pertenece necesariamente a su propia realidad y a todo concepto verdadero de la esencia divina.